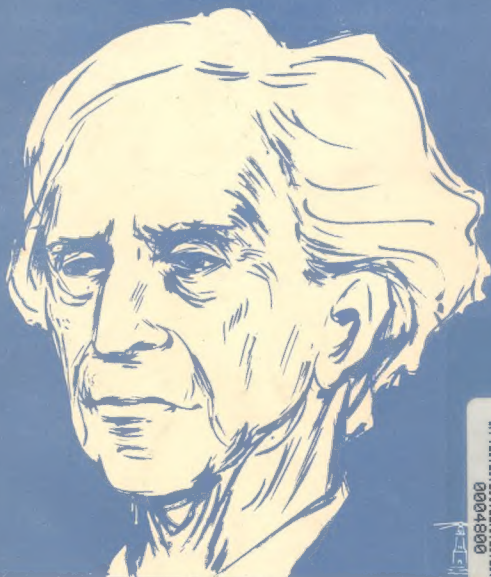


دكتور محمد مهران

فلسفة برتراند رسل



Bibliotheca Alexandrina

0004800



معارف

فلسفة برتراند رسل

تأليف

الدكتور محمد همدان

كلية الآداب - جامعة القاهرة

الطبعة الثالثة

١٩٨٦



دار المعارف

الطبعة الأولى : ١٩٧٧

الطبعة الثانية : ١٩٧٩

الناشر : دار المعارف - ١١١٩ كورنيش النيل - القاهرة ج.م.ع.

مقدمة

من الصعب أن يتحدث المرء عن برتراند رسل دون مبالغة . فهو فيلسوف اتسعت كتاباته وتنوعت بصورة لانكاد نجدها عند أى فيلسوف معاصر آخر ؛ فقد كتب فى الرياضيات والمنطق كما كتب عن الحب والزواج ، وكتب عن الذرة والنسبية كما كتب فى التربية والسياسة الدولية . وباختصار . فإنه لم يترك مجالاً من المجالات التى تهتم أبناء هذا القرن إلا وكان له الرأى فيه والتعليق عليه . وعلى ذلك فلم يكن رسل فيلسوفاً فحسب بل كان رياضياً ومنطقياً وسياسياً وأديباً ورجل تربية وإصلاح اجتماعى على وجه بعيد إلى الأذهان صورة المفكر الجماهيرى . فضلاً عن صورة المفكر الأكاديمى .

ولد برتراند آرثر ولیم رسل فى الثامن عشر من شهر مايو عام ١٨٧٢ فى أسرة لعلمها من أقدم الأسر الإنجليزية وأعرقها حسباً . فقد كان أبوه - الفيكونت أمبرى - مفكراً حراً . وكان جده لورد جون رسل - الذى أصبح فيما بعد إيرل رسل الأول - سياسياً ليبرالياً . رأس الوزارة البريطانية مرتين ، وعمل على تدعيم مبادئ حرية التجارة ، وتعميم التعليم المجانى ، والعمل من أجل الحرية فى كل ميدان . وكانت أمه أيضاً سبيلة أسرة عريقة هى أسرة ستانلى . فهى ابنة لورد ستانلى - وهو لورد الدرل الثانى . وقد كان برتراند رسل الابن الثانى والطفل الثالث لأبويه اللذين ماتا ولم يبلغ الرابعة من عمره ، فقضى فترة طفولته وبداية شبابه تحت رعاية جدته - ليدى رسل - التى كان لها تأثيرها الكبير على شخصية الطفل وأفكاره .

ولم يتلق رسل تعليمه الأساسى بالمدارس النظامية ، بل كان يتلقى تعليمها خاصاً بمنزل الأسرة على عادة بعض الأسر الأرستقراطية . حيث أظهر نبوغاً واضحاً فى الرياضيات . وقد حصل عام ١٨٩٠ على منحة لدراسة الرياضيات فى كلية ترينتى بجامعة كيمبردج . وقضى فى كيمبردج أسعد أوقات حياته - كما يقول ، إذا توطدت علاقته بالفرد نودث وابتهد وجورج مور وغيرهما من الفلاسفة والمفكرين فى كل المجالات .

وقد قابل رسل زوجته الأولى - إليس بيرسال سميث عام ١٨٨٩ ، وكانت علاقتهما مصدرا للعديد من المشكلات في محيط الأسرة ، ولكن الأمر قد انتهى بزواجهما عام ١٨٩٤ (وقد تزوج رسل ثلاث مرات بعد ذلك) وفي عام ١٨٩٥ حصل على زمالة ترينتي ييبث عن أسس الهندسة ، كان فيه متأثراً بالفيلسوف الألماني « كانت » ، فضلا عن إعجابه الكبير بهيجل وتأثره به في تلك الفترة المبكرة من حياته الفكرية . وكانت معظم اهتماماته في تلك الفترة منصبة على المنطق والرياضيات ، وكان من نتيجة هذا الاهتمام كتاب « أصول الرياضيات » (١٩٠٣) و « برنكيا ما تياتيكا » بالاشتراك مع وايتهد (١٩١٠ - ١٩١٣) . إلا أن اشتغاله بالرياضيات والمنطق لم يقلل من اهتمامه بالحوانب الأخرى للفلسفة ، ففي « مقالات فلسفية » (١٩١٠) نقرأ مقالا عن الأخلاق وبعض الانتقادات على نظريتي البراجماتية والثالية في الصدق ، كما نقرأ في مقاله « في الدلالة » ما يمكن أن نعهده الأسس الهامة لنظريته المشهورة في الأوصاف ، وقد نشرت له خلال هذه الفترة عدة أبحاث فلسفية منها « المعرفة المباشرة والمعرفة بالوصف » (١٩١١) و « في علاقة الكليات بالجزئيات » (١٩١١) ، ثم كتابه عن « مشاكل الفلسفة » (١٩١٢) . ولم يصرفه الاشتغال بالفلسفة والرياضيات عن الاهتمام بالسياسة ، فقد كان صديقا لقادة القاييين ، ومن بينهم برنارد شو و ه . ج . ويلز ، وسدني ويب ، وتحت تأثير هذا الأخير أصبح استعماريًا ، مؤيدا لسياسة بريطانيا في مستعمراتها ، ولكن سرعان ما تحول عن ذلك ، وأصبح داعيا للسلام ، تلك الدعوة التي كانت سببا في فشله في الانتخابات ، وفصله من كلية ترينتي (١٩١٦) ، ثم حبسه لمدة سنة أشهر سمح له خلالها بالقراءة والكتابة ، فكانت هذه الفترة فرصة لأن يتهى من كتابه « مقدمة للفلسفة الرياضية » (١٩١٩) ولأن يشرع في كتابة « تحليل العقل » الذي نشر عام ١٩٢١ .

وقبل دخوله السجن ، كان قد ألقى في لندن مجموعة من المحاضرات تحت عنوان « فلسفة الذرية المنطقية » (نشرت في مجلة « مونست » (١٩١٨ - ١٩١٩) وأعيد نشرها بعد ذلك في « المنطق والمعرفة » عام ١٩٥٦ . وصرح رسل في مقدمة هذه المحاضرات بأنه يدين بها كثيرا للمناقشات التي كانت تدور بينه وبين تلميذه وصديقه لودفيج فنتجنشتين قبل الحرب العالمية . وقد قام في السنوات التي تلت الحرب بزيارات إلى روسيا والصين مصطحبا معه دورا بلاك التي تزوجها عام ١٩٢١ بعد أن انفصل عن زوجته الأولى .

•

وكان إعجاب رسل بالصين كبيراً ، بينما خرج من زيارته لروسيا ساخطاً على نتائج الثورة الروسية التي كان معجباً بها قبل الزيارة ، وبعد رجوعه من هذه الزيارات رتب في الانتخابات كمرشح عمال عن دائرة « شلسي » مرتين في ١٩٢٢ و ١٩٢٣ . ولا كان قد تبرع بما تبقى له من ثروة وخاصة إلى جامعة كيمبردج ، قام بعدة جولات في الولايات المتحدة محاضراً بجامعاتها ، فكانت تلك الفترة فترة نشاط أدبي كبير من جانبه فقد نشر العديد من الكتب في الفلسفة والتربية والسياسة ، فضلاً عن عشرات المقالات في شتى هذه الموضوعات . وموت أخيه عام ١٩٣١ أصبح كبير العائلة « ايرل رسل الثالث » ولم يزد ذلك إلا مزيداً من تحمل التبعات المادية .

وفي خريف عام ١٩٣٨ ذهب إلى الولايات المتحدة أستاذاً بجامعة شيكاغو ، وبجامعة كاليفورنيا عام ١٩٣٩ ، وفي عام ١٩٤٠ دعاه مجلس التربية الأعلى لمدينة نيويورك ليكون أستاذاً بكلية المدينة بها ، ولكن بمجرد أن قبل العقد واستقال من وظيفته في كاليفورنيا ارتفع الصراخ في نيويورك ضد العقد بدعوى أن رسل ليس أمريكياً ، وليس لديه المؤهلات الكافية ليكون أستاذاً ، فضلاً عن آرائه اللاأخلاقية عن الجنس . ونجحت هذه الحملة ضده ، وظل رسل في أمريكا حتى عام ١٩٤٤ يحاضر في جامعاتها . وكان من نتيجة ذلك أن نشر كتابين هامين هما : « بحث في المعنى والصدق » و « تاريخ الفلسفة الغربية » .

وعاد إلى إنجلترا وقد أعيد انتخابه زميلاً في ترينتي ، وقام بإلقاء محاضرات بها حيث نشر كتابه « المعرفة الإنسانية مداها وحدودها » ١٩٤٨ ، وفي إنجلترا كان الأمر على عكس ما كان عليه في الولايات المتحدة ، فقد أصبح رسل شخصية على قدر كبير من الاحترام ، ولم ينقطع عن التأليف في شتى الموضوعات الفلسفية والسياسية والأدبية ، وأخذ ينادي بالسلام ، ويدعو بإصرار إلى نزع السلاح النووي ، ويدافع عن قضايا التحرر في كل مكان . ونال جائزة نوبل في الأدب عام ١٩٥٠ .

وظل بقية حياته من دعاة السلام والحرية ، أنشأ مؤسسة للسلام أخذت تقود الحملات ضد كل ما يهدد سلام الإنسان وحرية وتقود المظاهرات ضد وسائل التدمير النووي . ولعل موقف رسل ومؤسسته من الحرب الفيتنامية ومحاکمته لمجرمها أنقى صورة للفيلسوف الملتزم والمفكر الإنساني على وجه يستحق معه أن يكون ضمير هذا العصر . ولعل آخر ما كتبه

في حياته وقبل وفاته بيومين تلك الرسالة التي أرسلها إلى المؤتمر البريطاني العالمي الذي كان منعقدا بالقاهرة في أول شهر فبراير عام ١٩٧٠ والتي . كان يندد فيها بإسرائيل . ويطالب بانسحابها من الأراضي العربية التي احتلتها عام ١٩٦٧ . عذرا إياها بأن « الغارات في عمق الأراضي المصرية لن يوقع السكان المدنيين بالاستسلام : بل ستعزز تصميمهم على المقاومة » . وقد توفي رسل في اليوم الثاني من شهر فبراير عام ١٩٧٠ .

والواقع أن مثل هذه المواقف السياسية هي التي أعطت رسل شهرته الواسعة ، وجعلت اسمه معروفا عند المثقف العادي في شتى دول العالم . مع أنه كان يأمل أن تكون شهرة أفكاره الفلسفية قدر شهرة أفكاره السياسية والاجتماعية .

وقد ترك لنا رسل ثروة هائلة من المؤلفات في شتى الموضوعات ، ولكن إذا كنا نستطيع أن نميز في كتاباته بين ما يهم المتخصصين من ناحية ، وما يهم المثقف العادي من ناحية أخرى ، فإن هذه الكتابات الأخيرة لم تكن بعيدة عن العمق الفلسفي والتحليل المنطقي بل يشعر القارئ لما بأنها قد كتبت بروح الفيلسوف بكل ما تمتاز به من جدية في المعالجة وعمق في التحليل .

وهناك ميزة أخرى في كتابات رسل لانكار نجدها عند أي فيلسوف آخر منذ هيوم إذ يلاحظ الدارسون لفلسفة رسل أنه كان في جميع ما يكتب - باستثناء ما كتبه في فلسفة الرياضيات - يعبر عن أفكاره بلغة واضحة . بل منققة في كثير من الأحيان . وإذا كان هناك فلاسفة آخرون قد كتبوا بهذا الأسلوب الجميل ، فلم يكن عندهم لسوء الحظ شيء له قيمة يقولونه بهذا الأسلوب ، وبذلك يكون رسل قد جمع بين جزالة الأسلوب وجماله من ناحية ، وعمق الفكر وأصالته من ناحية أخرى . ولعل هذا الأسلوب هو ما جعله بحق جديرا بأن ينال جائزة نوبل في الأدب .

ومع هذا كله فقد اختلف الباحثون في تقويم أعمال رسل الفلسفية . فهو عند البعض فيلسوف القرن العشرين بلا منازع ، ولكنه عند البعض الآخر يمثل نكسة في تاريخ الفكر البشري ، وليس لنا من تعليق على هذا إلا أن نترك الأمر للقارئ ليحكم بنفسه على رسل ، وليلدرك بنفسه أي الرأيين هو الصحيح .

ولكن يجب أن نعرف هنا بأن هذا الكتاب الذي نقدمه للقارئ العربي لا يمثل سوى جانب من الجوانب المتعددة لفكر برتراند رسل . فقد كتب - كما أشرنا - في مختلف

الموضوعات السياسية والاجتماعية والتربوية وغيرها . إلا أن عنايتنا هنا ستنصب على الجانب الفلسفى الخالص . ففى مدخل هذا الكتاب سوف نعرض للخطوط العامة لفلسفة التحليلية الذى يعد فيلسوفنا أحد روادها . ثم نعرض فى الباب الأول لبعض المشكلات التى يمكن إدراجها فى باب الميتافيزيقا . لئلا نرى كيف استطاع رسل معالجة مثل هذه المشكلات التقليدية بمنهج التحليل . وسنعرض فى الباب الثانى لتحليلات رسل لفلسفة الرياضيات وفلسفة المنطق واللغة . وسيكون بابنا الأخير منصّباً على مفهوم منهج التحليل عند رسل من خلال المشكلات المعروضة فى البابين الأولين .

ولأنسى أن أعترف هنا بفضل أستاذين فاضلين هما : الأستاذ الدكتور زكى نجيب محمود . وهو الذى اقترح على أن أقوم بدراسة فلسفة رسل ومنهجه دراسة جديدة باسم هذا الفيلسوف . وكانت إرشاداته ونصائحه فى بداية البحث دعوة للسير فى الطريق الصحيح ، والأستاذ الدكتور يحيى حامد هويدى الذى كان معى بعقله وقلبه فى كل خطوة من خطوات البحث ، وتعمل معى بشرف - على مدى سب سنوات - إنجاز الرسالة التى تقدمت بها للحصول على درجة الدكتوراه من جامعة القاهرة تحت عنوان « منهج التحليل عند برتراند رسل : أدواته وتطبيقاته » والذى يمثل هذا الكتاب الجزء الأكبر منها .

والى لأرجو فى النهاية أن يحقق هذا الكتاب الغرض الذى وضع من أجله ، وهو محاولة فهم فلسفة رسل ومنهجه فهما يقوم على وضع التطور الفكرى لفيلسوفنا موضع الاعتبار ، حتى نستطيع أن نضع الرجل فى موضعه الصحيح . ونقرأه بعين منصفه وب عقل منصف لعل فى ذلك ما يعيننا على فهم هذا الفيلسوف الكبير . والوقوف على معنى الفلسفة العلمية التى ينادى بها . والمنهج العلمى الذى يهدف لتطبيقه فى مجال الفكر الفلسفى . فما أحوجتنا لفلسفة العلمية والمنهج العلمى فى كل ما نقول ونعمل . والله ولى التوفيق .

محمد مهران

اختصاصات لأسماء بعض مؤلفات رسل الواردة في الكتاب

— A. of Matter	The Analysis of Matter'
— A. of Mind	The Analysis of Mind
— Ph. of L.	The Philosophy of Leibniz
— HK	Human Knowledge.
— L. M. Ph.	Introduction to Mathematical philosophy.
— Inquiry	An Inquiry Into Meaning and Truth.
— Meinong's Theory	Meinong's Theory of Complexes and Assump- tions.
— My. M. D.	My Mental Development.
— M. Ph. D.	My Philosophical Development
— OK. of EW.	Our Knowledge of External World.
— Philosophy	An outline of Philosophy.
— Ph. E.	Philosophical Esseys.
— P. from M.	Portraits from Memory
— PM.	Principia Mathematica.
— P. of M.	The Principles of Mathematics.
— P. of Ph.	The Problem of Philosophy.
— P. of U.	The Problem of Universals.
— R. to C.	Reply to Criticisms.
— S. O.	Scientific Outlook.

والأبحاث التالية منشورة في كتاب « المنطق والمعرفة » :

— L. A.	Logical Atomism.
— N. A.	On the Nature of Acquintance.
— O. D.	On Denoting.
— O. P.	On Propositions.
— P. L. A.	The Philosophy of Logical Atomism.
— R. U. P.	On the Relations of Universals and Particulars.

والأبحاث التالية منشورة في كتاب « التصوف والمنطق » :

— K. A. K. D.,	Knowledge by acquaintance and Knowledge by Description.
— M. & M.	Mathematics and Metaphysicians.
— S. M. Ph.	Scientific Method in Philosophy.
— R. S. P.	The relation of Sense-deata to Physics.
— U. C, M.	The Ultimate Consituents of Matter.

مدخل

الفلسفة التحليلية ؛ خصائصها واتجاهاتها

إن التغير السريع المتلاحق في شتى مجالات الحياة أوضح صفة تميز القرن العشرين . فقد تقدم العلم بصورة ما كان يمكن أن يتصورها أولئك الذين عاشوا قبل هذا القرن ؛ وظهرت أمم جديدة ، وأصبحت خريطة العالم مختلفة عما كانت عليه من قبل ، ويحمل لنا كل عقد من العقود تغيرات جديدة وهامة في التكنولوجيا والفن ، بل حتى في العادات والأخلاق . ولم تكن الفلسفة استثناء لتلك الصفة التي تميز عصرنا ؛ فمنذ أوائل هذا القرن مرت الفلسفة بمرحلة من مراحل التطور السريع الذي يطلق عليه مؤرخو الفكر اسم الثورات ، وكانت إنجلترا مركز هذه الحركة ، وكيمبريدج على وجه الخصوص ، وكان مور ورسلي ثم فتحشتين قادة تلك الثورة الفلسفية التي عرفت باسم « الفلسفة التحليلية »^(١) .

ولكن بأى معنى تكون هذه الحركة الفلسفية « ثورة » ؟ وقبل أن نجيب عن هذا السؤال لا بد أن نعرف أولاً المقصود بالفلسفة التحليلية .

خصائص الفلسفة التحليلية :

لعل من الصعب تماماً أن نقدم تعريفاً دقيقاً لهذه الفلسفة ، أعنى أنه قد يكون من العسير أن نضع جميع الخصائص التي تميز الفلسفة التحليلية في عبارة واحدة نأخذنا كتعريف لهذه الفلسفة ، أى ذلك النوع من التعريف الذى يطلق عليه المناطقة اسم « التعريف الجامع المانع » ، ذلك لأن الفلاسفة التحليليين ، لا يمثلون نمطاً واحداً من الفلاسفة يتفقون على دوافع تفكيرهم وأهدافه ، بل ليس هناك فى الواقع اتفاق عام حتى على الاسم الذى يميز تلك الحركة الفلسفية ، فتسمى « التحليل اللغوى » حيناً ، و « التحليل المنطقي »

Ammerman, R. R., *Classics of Analytical Philosophy*, Tata McGrown-Hill, (١)
Pombay-New Delhi, 1965, p. I. Fears, D., "Logical Atomism, Russell and Wittgenstein"
The Revolution in philosophy, edited by : A.-J. Ayer, Macmillan & Co., 1957, p. 41.

أحيانا . وكانت تسمى في مرحلة من المراحل باسم « فلسفة مدرسة كيه برديج » .
وتسمى الآن في تطورها الأخير « فلسفة أكسفورد » أو « فلسفة اللغة الجارية »^(١) .

فإن شئنا أن نبحث عن شيء مشترك بين جميع الفلاسفة التحليليين فإننا لا نستطيع تقديمه إلا بشكل عام للغاية . لأنه على الرغم من أنهم يتفقون على أن « التحليل » هو الهدف الرئيسي من الفلسفة بالمعنى الخاص الذي يقدمونه لهذا اللفظ . فإنهم يمارسونه لدوافع مختلفة تماما . بل قد يقول قائل إنهم لا يشتركون في موقف فاسي بعينه . بل بالأحرى يرتبطون بخط معين لتطور الأفكار عن طبيعة الفلسفة ودورها . ذلك الخط الذي بدأه « مور » و « رسل » وانته به « فنجشتين » وجهة جديدة . وانحرف به « آير » عن طريقه . وأعاد « ووزدم » وطوره إلى التحليل العلاجي therapeutic Analysis ووصل إلى نهايته - وربما إلى المآزق - على يد « فلاسفة اللغة الجارية » في أكسفورد من أمثال « رابل وأوستن وسراوسون »^(٢) .

والواقع أن لفظ « التحليل » لم يكن له معنى واحد بعينه عند الفلاسفة التحليليين ، وعلى ذلك فقد لا يكون من الخطأ أن نقول هناك « فلاسفة تحليليون » لا « فلاسفة تحليلية » إذ لا يجب - فيما يقول تشارلز وورث - أن يؤخذ اسم « التحليل » بجمدية أكثر مما يؤخذ اسم « الوجودية » مثلا (على أنه عنوان محدد لمواقف فلسفية عبر عنها بعض الفلاسفة من أمثال هيدجرو مارسيل . وميرلوبونتي وسارتر ، فبنفس الطريقة التي نقول بها عن هؤلاء الفلاسفة إنهم « وجوديون » ، يمكن أن نطلق على « مور » و « رسل » و « فنجشتين » و « آير » و « ووزدم » و « رابل » - مثلا - اسم « التحليليين »^(٣) .

ومع أننا قد نجد من ينكر أن تكون هناك فلاسفات تحليلية ، وكل ما هنالك فلاسفة تحليلية وحيدة باتجاهات مختلفة^(٤) . فإننا نجد اميرمان يصير على القول بأن « . . . من الخطأ التحدث عن « الفلاسفة التحليلية » كما لو كانت من جنس واحد ومن طينة واحدة . فليس هناك فلسفة وحيدة للتحليل وليس هناك « خط حزبي وتحليلي » . . . ويستخدم لفظ

(١) Charlesworth, M. J., *Philosophy and Linguistic Analysis*, Duquense Studies, Philosophical Series 9, Duquense University, Pittsburgh, 1959, pp. 3-4. .

(٢) ibid., p. 3.

(٣) ibid., p. 3.

(٤) SKolimowski, H. *Polish Analytical Philosophy*, Routledge & Kegan Paul, London, 1967, p. 1. Ammerman, *Classics of Analytic Philosophy*, p. 2.

«التحليل» هنا كطريقة لتجميع عدد من الفلاسفة يتقاسمون اهتمامات وإجراءات معينة^(١). والآن فإننا لو شئنا أن نصف الفلسفة التحليلية بأنها «فلسفة التحليل» لما قدم لنا هذا الوصف الكثير عن طبيعة هذه الحركة الفلسفية : ذلك . . . لأن لفظ «التحليل» يستخدم بكثرة وبطرق مختلفة في مناسبات كثيرة للغاية على وجه يصحح فيه هذا اللفظ في الغالب بلا معنى . وفضلاً عن ذلك فإن البحث في طبيعة الفلسفة التحليلية بهذه الطريقة لا بد أن يبدأ بتحليل مفهوم «التحليل» . ولو حدث ذلك لكان من الضروري تحديد نوع التحليل المطبق في تحليل مفهوم «التحليل» ، وهكذا يظهر «التراجع إلى مالا نهاية» بشكل واضح تماماً إذا ما اتبعنا مثل هذا الإجراء^(٢) .

وكما أن «فلسفة التحليل» لا تعد وصفاً دقيقاً للفلسفة التحليلية . فإن تمييز هذه الفلسفة بأنها تنصب فقط على معالجة «الألفاظ» : لا يعد بالمثل وصفاً دقيقاً لها . أعني أنها ليست مرادفة لفلسفة أكسفورد اللغوية : فإن هذه الأخيرة — مثلها في ذلك مثل حلقة فينا ، وتعاليم فتنجشتين — لا تمثل حلقة من الحركة التحليلية^(٣) . ولا تمثل الفلسفة التحليلية جميعها . بل إن هذا الاتجاه — وهو أساساً ينبع من فتنجشتين المتأخر — لا يعبر عن الاتجاه الصحيح للفلسفة وأهدافها ، لأنه لو صح هذا الاتجاه — فيما يرى رسل — «لكانت الفلسفة — على أفضل وجه — مساعدة زهيدة لواضعي قواميس اللغة . أو هي — على أسوأ وجه — تسلية قوم كسالى حول مائدة الشاي»^(٤) .

وهكذا نلاحظ أن الحركة التحليلية في الفلسفة ظاهرة معقدة يصعب تقديم تعريف دقيق لها ، وقد يكون من الأفضل والأيسر أن نحدد ملامح رئيسية للاتجاهات التحليلية المتشعبة يمكن أن نأخذها في مجموعها على أنها تميز مانسبه بالفلسفة التحليلية : وقد الملامح التي يذكرها «سكوليموفسكى» لهذا الاتجاهات من خير ما يمكن تقديمه هنا . إذ يرى أن «الفلسفة التحليلية» اسم يطلق على نوع من فلسفة القرن العشرين تتميز بالخصائص التالية^(٥) :

Ammermon, Classics of Analytic philosophy

Skolimowski, op cit, p. 1.

ibid, p 2.

My ph D, P. 217.

Skolomowski, op cit, p 2.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

(٥)

١ - اعترافها بدور اللغة الفعال في الفلسفة - أو - بعبارة أخرى - ما يمكن أن نسميه اتجاهها الشعوري المتزايد نحو اللغة

٢ - اتجاهها إلى تفتيت المشكلات الفلسفية إلى أجزاء صغيرة لمعالجتها جزءاً جزءاً .
٣ - خاصيتها المعرفية .

٤ - المعالجة الـ «ذاتية» Intersubjective^(١) لعملية التحليل .

وهذه الخصائص - فيما يرى سكوليموفسكى - تكفى لتمييز الفلسفة التحليلية عن غيرها من الأنماط الفلسفية الشبيهة بها من ناحية ، وضرورية من ناحية أخرى لوصف أى فلسفة بأنها «تحليلية» ، ولكن ينبغي أن نلاحظ هنا أن هذه الخصائص ليست فريدة بمعنى أننا لا يمكن أن نجد لها في أى فلسفات أخرى ، بل على العكس قد نجد لها متفرقة في بعض الفلسفات ، وما هو فريد هنا هو تجمعها ، أعنى ظهورها جميعاً في وقت واحد داخل هيكل الفلسفة التحليلية^(٢) . ولتقف قليلاً كل خاصية من هذه الخواص .

إن من المهم هنا أن نلاحظ - بالنسبة للخاصية الأولى - أن اللغة في الفلسفة التحليلية لا بد من فهمها لا بوصفها وسيلة فحسب ، بل بوصفها أيضاً هدفاً من أهداف البحث الفلسفي ، وهذه النظرة إلى اللغة يمكن عدّها عنصراً جديداً في الفلسفة التحليلية وخاصة من خصائصها الرئيسية^(٣) . ويبدو أن الاهتمام الكبير من جانب بعض الفلاسفة التحليليين باللغة من أمثال « مور »^(٤) و « فنجشتين » (وخاصة في كتاباته المتأخرة) ، و مدرسة أكسفورد اليوم ، قد جعلت بعض الباحثين يعرفون الفلسفة التحليلية بأنها

== زكى نجيب محمود (دكتور) : برتراند رسل ، سلسلة نوايف الفكر الغربي .

(١) دار المعارف ، القاهرة ، ص ٣٦ وما بعدها . ميتس ، رودلف : الفلسفة الإنجليزية في مائة عام ، ترجمة فؤاد زكريا (دكتور) ، سلسلة الألف كتاب ، مؤسسة سجل العرب ، الجزء الثاني ، القاهرة ١٩٦٧ ، ص ١٣١ وما بعدها .

(٢) والمقصود هنا باصطلاح «الـ «ذاتية» Intersubjectivity ما هو مشترك بين الذات . وقد يكون معناه قريباً من معنى لفظ « الموضوعي » ، إلا أنه فيما يبدو يتضاد الصموبات والمشكلات المرتبطة بهذا اللفظ الأخير .

ibid , pp. 2-3.

(٣)

ibid , pp. 3.

(٤)

بمجرد دراسة اللغة^(١) . بل إن اميرمان يميز بين الفيلسوف « التحليلي » والفيلسوف « التأملی » على أساس أن أولهما يعطى أهمية كبرى لدراسة اللغة وتركيباتها في حين أن ثانيهما - إذا تصدى لدراسة اللغة على الإطلاق - لا يفعل ذلك إلا من أجل أن ييسر تحقيق هدفه الرئيسى وهو التأمل الذى ينصب على الأسس الميتافيزيقية للوجود^(٢) .

ولكن حين نقول أن الفلسفة التحليلية تعرف بالدور الحيوى الذى تلعبه اللغة في الفلسفة ، ولملك نهم هذه الفلسفة بدراسة اللغة ، فلا يجب أن يختلط ذلك بدراسات أخرى هامة للغة ، فرجال اللغويات فقهاء اللغة والنحويون وواضعو المعاجم اللغوية يدرسون اللغة أيضا ، إلا أن اهتمامهم في جوهره يقوم على أساس البحث التجريبي ، فيهتمون بالواقائع المكتشفة عن كيفية استخدام اللغة ، ومعاني الألفاظ ، وكيف تبدأ اللغات وتتغير وتموت وهكذا . وهذه مسائل « علمية » عن اللغة لا يمكن الإجابة عنها إلا باستخدام المنهج العلمى ، أما الفيلسوف التحليلي فيدرس اللغة عنها أجل صياغية فروض علمية عنها ، بل بالأحرى لأنه يعتقد أن مثل هذه الدراسة أداة ذات قيمة كبرى في مساعدته على تحقيق هدفه الأول في حسم المسائل الفلسفية^(٣) .

ومع أن الفلاسفة التحليليين متفقون على أهمية دراسة اللغة ، فإنهم مختلفون في نوع اللغة التى ينبغى دراستها ، وانقسموا في ذلك بوجه عام إلى فريقين : ذهب فريق منهم إلى القول بأن التحليل الفلسفى يتوقف على تأليف لغة اصطناعية جديدة . إذ أن من المفروض أن قواعد هذه اللغات الاصطناعية أوضح وأكثر كمالا وتحديدا من القواعد التى تحكم استخدام اللغة الجارية ، تماما كما حدث في العلم ، إذ اخترع مفرداته الفنية الخاصة الخاصة وقدم مفاهيم (مثل : القوة ، والكتلة ، والذرة) أكثر دقة من المفاهيم التى يقدمها الحس المشترك ، وعلى ذلك رأى هؤلاء الفلاسفة أن الفلسفة لابد لها أن تطور مفردات خاصة بها ، وتضع مفاهيم لحل مشكلاتها . أما الفريق الآخر فقد تطور مفردات خاصة بها ، وتضع مفاهيم لحل مشكلاتها . أما الفريق الآخر فقد وقف موقف المعارضة من الفريق الأول ،

(١) Hampshire, S, "Changing Methods in Philosophy" Philosophy, Vol 26 (1951) p 144

Ammerman. op. cit. p. 2.

Ammerman op. cit. p. 3.

ibid , p 2

(٢)

(٣)

ورأى أن مثل هذه اللغات الاصطناعية لا تساعد كثيراً على حل المشكلات الفلسفية . إذ أن هذه المشكلات يمكن معالجتها على أفضل وجه بالتحليل الدقيق للغة الطبيعية الجارية التي نستخدمها في عملية التواصل مع الآخرين ، ولهذا السبب يسمى هذا الفريق أحياناً باسم « فلاسفة اللغة الجارية »^(١) .

ولكن قد يقول قائل إن الاهتمام باللغة لم يكن وفقاً على الفلاسفة التحليليين . فنذ أيام أفلاطون والسوفسطائيين رجع الفلاسفة انتباههم إلى اللغة بوصفها وعاء الأفكار . وبوصفها الأداة التي تنتقل بها هذه الأفكار . وقد ذهب التجريبيون البريطانيون بوجه خاص إلى تقرير أهمية اللغة بشكل دقيق في ممارستهم الفلسفية ، فقال بيكون بأوهام السوق . وهي أخطاء يقع فيها المرء نتيجة لغموض اللغة ، وتوجد هذه الأوهام لأن الناس يعتقدون أن عوالمهم تتحكم في أفعالهم . بينما الحقيقة أن الألفاظ غالباً ما تتحكم في العقل . ويربط هوبز بين التفكير والأسماء العامة . إلا أن مثل هذه الأقوال - فما يرى سكروموفسكى - لا يعدو كونها تصريحات لفظية ، ولم تؤد إلى تحسين الفلسفة ، أو إلى أن تغير من نمط الضلّسف . ففلاسفة الماضي - على الرغم من أن بعضهم قد أقر بدور خاص تلعبه اللغة في الفلسفة - استمروا في فلسفتهم على نفس نمط أولئك الذين لم يكن لهم اهتمام باللغة^(٢) .

وعلى ذلك فقد كان الفلاسفة التحليليون - فيما يقرر تشارلز وورث - يمارسون الفلاسفة بطريقة مختلفة تماماً عن الفلاسفة التقليديين ، وأوضح ما في طريقتهم هو عاداتهم في ترجمة المشكلات الفلسفية إلى حدود لغوية أو نحوية وعلى سبيل المثال . فهم يناقشون مسألة ما إذا كانت الكليات موجودة وكائنة على أساس ما إذا كان من الممكن أن تؤدى « الألفاظ المجردة » وظيفة « أسماء الأعلام » ، ويناقشون مسألة الإلزام الخلقى على أساس « عبارات » الأمر ، ويصنفون مسألة « الكون » في حدود العبارات التي تدل على وجوده وهذا الأمر بالنسبة للفيلسوف التقليدى أشبه بوضع العربّة أمام الحصان : لأن الصورة النحوية - بالنسبة له - تعتمد على صور تصورية وواقعية تماماً ، ولا بد من منافشة تلك الصورة الأخيرة وتقريرها منذ البداية . ولهذا السبب قبل إن الفيلسوف التحليلي لا يعنى

إلا بالألفاظ والقواعد اللغوية . ولا يعنى بمناقشة تصوراتنا والواقع نفسه . وهذا الاعتراض — على حد ما يصفه تشارلز وورث — مجرد اعتراض لفظي . لأن رجل التحليل لا يعنى « بمجرد » مسائل النحو . ففي إمكان أى فيلسوف تحليل أن يناقش تصوراتنا والواقع نفسه ، وكل ما هنالك أنه يناقش ذلك عن طريق فحص الصور اللغوية . فالألفاظ — بالنسبة للتحليليين — ليست مجرد ألفاظ . ونستطيع أن نتبين ذلك بوضوح عند مورورسل وفينجنشتين ، فالترجمة إلى الصورة اللغوية — عندهم جميعاً — تعد أفضل طريقة لمناقشة المسائل الفلسفية ، أو بعبارة أخرى فإن التحليليين لا يعنون بالصور اللغوية من أجل الصور اللغوية ، أو النحو من أجل النحو^(١) .

ولكن يبدو أن التركيز على اللغة وخاصة على يد مور وفينجنشتين (التأخر) ومدرسة أكسفورد قد بولغ فيه مبالغة كبيرة حتى أصبح من عيوب حركة التحليل بوصفها حركة « فلسفية » ، وليس أدل على ذلك من القصة الطريقة التي تروى للدلالة على هذا العيب ، وهي قصة الطالب الصيني الذى جاء إلى كيمبرج ليتلمذ على يد مور ، وبعد أن أنهى دراسته قال عند عودته إلى بلاده إنه قد عرف القليل عما يعده فلسفة ، إلا أنه عرف الكثير عن اللغة الإنجليزية^(٢) .

أما الخاصية الثانية التي تعد من خواص رجال التحليل فهي طريقتهم في تفتيت المشكلات الفلسفية بغرض معالجتها جزءاً جزءاً ، فهم يفضلون أن يكونوا على معرفة تامة بالمسائل الصغيرة ، تلك التي لا بد أن تؤدي في نظرهم إلى الإثقان والدقة ، وهذا الاتجاه ضد الاتجاه الشمولى الذى يهدف إلى بناء التأليفات الفلسفية الشائعة . وهذا التركيز على المسائل الصغيرة لا يحول بالطبع بينهم وبين الوصول إلى حلول للمشكلات الكبيرة بوصفها نتائج هذه التحليلات الجزئية . ولكن الصفة المميزة هنا هي تغيير موضع التركيز ، فتكون الإجابة على المشكلات الكبيرة مشتقة من التحليلات الدقيقة للمشكلات الفرعية الجزئية والتفصيلية . ومن هذه الناحية تكون الفلسفة التحليلية فلسفة بدون افتراضات مسبقة ، وهي لذلك — على عكس الفلسفات القديمة — تبدأ بعدد قليل من المسائل ، وبالتالي لا يمكنها البرهنة

Charlcaworth, Philosophy and Linguistic Analysis pp. 6-8.

(١)

Mardiros, A. M., "The Origin and Development of Contemporary Philosophical.

(٢)

Analysis" Thought, W. J. Gage limited, Toronto, 1960, p. 149.

على الكثير من المسائل بعد ذلك، وهذا هو السبب في أنها لا تقدم حلولاً جاهزة للمشكلات التقليدية . لأن هذه الحلول لا تأتي من افتراضاتها . بل يتم الوصول إليها خلال التحليلات الدقيقة للموضوع الذى ترضعه موضع البحث^(١) .

إن طريقة التحليلين في تفتيت المشكلات الكبيرة لمعالجتها جزءاً جزءاً كانت موضع نقد ومعارضة من جانب بعض النقاد لهم ، إذ أن الفلسفة التحليلية بطريقتها هذه « تفتح على الدوام تفاصيل فرعية ، وهذه الفروع تؤدي إلى فروع أخرى للفروع وهكذا . ويظل التحليل يتسع ويتشعب حتى يمتد إلى أكثر الألفاظ والقضايا شيوعاً . ولهذا كله قيمته . لكن كثيراً ما يحدث أن تتسبب المشكلة الأصلية في غمار هذه التفاصيل ، أو تنفتت إلى مجموعة من المشاكل الفرعية التي تتشعب بدورها ، ويفقد الذهن صلته بالمشكلة من حيث هي مشكلة فلسفية أصيلة . وتتكون لديه (أى لدى الفيلسوف التحليلي) عادة جديدة ، وغاية جديدة هي التحليل لأجل التحليل^(٢) .

أما الخاصية الثالثة للفلسفة التحليلية فهي ذلك النمط المعرفي Cognitive الذى نركز عليه هذه الفلسفة . وهذا يعنى أنها تتجه نحو الكشف عن العالم الخارجى . وذلك بفحصه من أجل اكتساب المعرفة ، وليس من أجل أى سبب آخر . وفضلاً عن هذه الصفة المعرفية ، تهدف الفلسفة التحليلية لأن تكون علمية ، إلا أن اسم « الفلسفة العلمية » لا يجب - فيما يرى سكوليموفسكى - استخدامه كاسم آخر للفلسفة التحليلية ، وذلك للأسباب التالية^(٣) :

١ - هناك فلاسفة هم بلا شك تحليليون ، إلا أنهم لم يحاولوا جعل الفلسفة علماً ، من أمثاله جورج مور وفينجنشتين (في كتاباته المتأخرة) وفلاسفة اللغة الجارية في أكسفورد .

٢ - إن الفلسفة في الواقع قد نحت لأن تكون علمية قبل القرن العشرين مع أن هناك

Skolimowski, op. cit., pp. 4-5.

(١)

(٢) فؤاد زكريا : نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٢ ، ص ٩ .

(٣)

skolimowski, op. cit., pp. 5-6 .

بالطبع اختلافاً في المضمون بين الفلاسفة المتقدمين الذين حاولوا أن يكونوا علميين (مثل وضعية كونت) وبين الفلاسفة العلميين في القرن العشرين .

٣ - هناك بين الفلسفات المعاصرة مدارس فكرية لا علاقة لها تقريباً بالفلسفة التحليلية إلا أنها تزعم أنها مدارس للفلسفة العلمية : وتعد الفلسفة الماركسية خير مثال لهذه المدارس . بل إن أنصار هذه المدرسة يصرون على أن فلسفتهم هي وحدها الفلسفة العلمية الحقيقية . وعلى ذلك فإن صفة العلمية صفة ثانوية للفلسفة التحليلية ، وليست من صفاتها المميزة . ومع ذلك فحينما تُعرّف الفلسفة العلمية على أساس المنهج ، وتعين بنيتها على أساس بنية الفيزيكا أو العلوم الصورية (وهذا هو المفهوم من الفلسفة العلمية المعاصرة) يكون في إمكاننا أن نلاحظ بسهولة التقارب بين الاتجاه العلمي والفلسفة التحليلية ، فعظم الذين مارسوا هذا النوع من الفلسفة العلمية بنجاح - من أمثال رسل وكارناب وروشنباخ - يعدون فلاسفة تحليليين بالمثل . فالفلسفة العلمية - بمعناها الدقيق - جزء من الفلسفة التحليلية^(١) .

وعلى ذلك ذهب « سكوليموفسكى » إلى القول بأن الصفة المعرفية لأى فلسفة تستلزم شيئاً أكثر من نحوها لأن تكون علمية ، ويمكن أن نعد تقسيم جميع الفلسفات إلى معرفية وغير معرفية على أنه أحد التقسيمات الأساسية في تاريخ الفلسفة ، فنجد سقراط حتى الآن يمكننا أن نلاحظ تقسيماً مميزاً بين المدارس الفلسفية ، فقبل سقراط كان الهدف الرئيسى للفلسفة هو اكتشاف العالم الخارجى المستقل عن الإنسان ، وعلى يد سقراط بدأ البحث في طبيعة الإنسان ومكانه في العالم وغايته ومصيره ، وأصبح هدف الفلسفة إقامة تفرد الإنسان وذلك لتمييز قيمه وحمايتها ، أو لتبرير الوجود الدراى للإنسان وإيجاد طريقة للعزاء والسلوى له . وعلى ذلك فيمكن القول بوجه عام إن الفلسفة المعرفية تعنى بالبحث عن الحقيقة ، وتحاول تحقيق أبحاثها بطريقة موضوعية ، وتتمسك بمعتقدات المذهب العقلى ، في حين أن الفلسفة غير المعرفية تهدف إلى مساعدة الإنسان لكي يعيش ، وتدعم نفسها غالباً بحجج لا عقلية . تلجأ إلى الحدس والعواطف وأشياء زائدة عن الإدراكات الحسية^(٢) .

ويلززم عن هذه الخاصية المعرفية للفلسفة التحليلية واقعيتهما الاستمولوجية واتجاه معين

نحو التجريبية . ولكن لا يجب أن نفهم من ذلك - فيما يقول تشارلز وورث - أن فلسفة التحليل تعد تطوراً للترعة التجريبية الإنجليزية كما بدت عند « لوك » و « بيركلي » و « هوبس » إلخ ، فهناك بلا شك نمط فلسفي إنجليزي مشترك بين التجريبيين الكلاسيكيين والتحليليين . وهذا ما يوضح لنا التشابه بينهم جميعاً ، إلا أن أغلب الفلاسفة التحليليين - من أمثال « رسل » و « آير » « فنجشتين » - لا يسيرون التقليد البريطاني ، ويبدو هذا أكثر وضوحاً عند فلاسفة مدرسة أكسفورد^(١) .

أما الخاصية الرابعة للفلسفة التحليلية فهي معالجتها البين ذاتية لعملية التحليل فهي تستخدم نوعاً من التحليل له معناه المشترك بين اللغات بالنظر إلى اللغة التي يتحقق ، فيها ، واستخدام هذا النمط من التحليل يميزها عن غيرها من الفلسفات الأخرى التي تفهم بحثها على تحليلات مختلفة ، فالفلسفة الفينومينولوجية - مثلاً - تتصور التحليل على أنه « التفوذ إلى الماهية » ، وتتصور الوجودية التحليل على أنه كشف عن « البعد الوجودي » . فالتحليل في هاتين الحالتين لا يقوم على اللغة ولا يرتبط بها بشكل موضوعي ، بل بالأحرى يقوم على الخبرة الفردية والشخصية . ويظهر من ذلك أن اللغات - وهي وسائل التحليلات الذاتية - التي لا تنقرر فيها معاني الألفاظ إلا بالشخص الذي يستخدم هذه اللغات لا بد وأن تكون عديمة الجدوى بالنسبة لأي فلسفة معرفية متسقة . وباختصار فإن مفهوم التحليل الذي لا يرتبط باللغة المشتركة بين اللغات لا بد وأن يكون على أفضل الفروض واقعاً في التناقضات : وقد يكون على أسوأ الفروض عديم النفع بالنسبة للعملية الفعلية للتحليل ، وقد نكون في حاجة إلى لفظ آخر لتلك النشاط الذي يتم بطريقة ذاتية ولا يتعلق باللغة المشتركة ، فلفظ التحليل لا بد - من ناحية أخرى - أن يقتصر استخدامه على التحليلات الخاصة باللغة المشتركة بين اللغات كما هو الحال في الفلسفة التحليلية^(٢) .

هذه هي الخصائص التي تميز الفلسفة التحليلية . ووجود هذه الخصائص مجتمعة داخل هيكل فلسفي واحد هو ما يميز هذه الفلسفة عن غيرها من الفلسفات الأخرى .

ونعود الآن إلى الوصف الذي توصف به هذه الفلسفة ، أعني أنها كانت « ثورة » في الفلسفة . إن الفلسفة التحليلية كثيراً ما توصف بتلك الصفة لأنها جاءت دخضاً للمثالية الهيكلية التي سادت التفكير البريطاني في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ،

وبلغت ذروتها في أواخر ذلك القرن وأوائل القرن العشرين على يد بعض أساتذة أكسفورد وخاصة برادلي. وكان وجه الخطورة في هذه الحركة المثالية أنها لم تأت - كما كان الحال في أوائل القرن التاسع عشر - على أيدي نفر من الشعراء والكتاب - من أمثال «كولدرج» و«كارلايل» - الذين أعجبهم المثالية الألمانية متمثلة في كانت وهيجل، فراحوا ينقلونها تاحيصاً وتعليقاً في شعرهم ونثرهم^(١). بل جاءت على أيدي مناصرين أشداء من بين أساتذة الجامعات حتى قيل «إن المثالية الميجيلية بدأت تجد لها بيتاً في الجامعات البريطانية»^(٢).

وقد بدأت موجة المثالية في إنجلترا بنشر كتاب ج. ه. ستيرنج وهو «سر هيجل» (١٨٦٥)، وكان ستيرنج صريحاً تماماً في مقصده. فقد أراد أن يكشف لعامة الناس سر هيجل الذي «ليس له من موضوع سوى إعادة الإيمان - الإيمان بالله، والإيمان بخلود الروح وحرية الإرادة، وباختصار كانت المثالية الإنجليزية محاولة لإعادة الإيمان لتدعيم القيم الإنسانية التي هددتها المكتشفات العلمية الجديدة بشكل ظاهر، ويمكن أن نلتبس ذلك أيضاً في فلسفي ماكتاجارت وبرادلي»^(٣).

كان هذا الغزو الفكري الألماني للعقلية الإنجليزية بمثابة تحول لهذه العقلية عن مجراها الفكري الأصل، إذ أن التجريبية هي طابع الفلسفة الإنجليزية في شتى مراحلها، فهكذا كانت عند «بيكون» في القرن السادس عشر، وهكذا كانت عند «لوك» في القرن السابع عشر، وهكذا كانت عند «هيوم» في القرن الثامن عشر، وهكذا كانت عند «مل» في القرن التاسع عشر، وهكذا هي اليوم عند «رسل» في القرن العشرين^(٤). فلم يكن مما يتفق وطابع الأشياء أن يظهر في إنجلترا - معقل الفكر التجريبي - فيلسوف مثل «برادلي» ويخرج كتابيه المشهورين في «أصول المنطق» و«المظهر والواقع» ليقول - كما قال هيجل - إن العقل وحده مستعينا بمنطق فكره يستطيع أن يتنبأ عن العالم شيئاً كثيراً دون حاجة منا إلى الحواس وإدراكها. بل يذهب في كتاب «المظهر والواقع» إلى أن الفاحص المدقق يرى ظواهر الكون كما تدركها الحواس متناقضة، وإذن

(١) زكي نجيب محمود (دكتور): برتراند رسل ص ٣٢.

(٢) Warnock, English philosophy since 1900, Oxford University Press. 2nd ed, 1969, p 6.

(٣) Sholimowski, op cit. pp 8-9

(٤)

(٤) زكي نجيب محمود (دكتور): برتراند رسل، ص ٣١.

فلا بد أن تكون وهماً . وأما الكون على حقيقته - إذا كان حقاً أن يتسق مع نفسه اتساقاً منطقيّاً - فلا مندوحة لنا من وصفه بخصائص أخرى غير الخصائص التي تدركها الحواس ، فالكون على حقيقته يستحيل أن يكون محصوراً في مكان أو محدوداً بزمان ، كما يستحيل أن يكون قوامه هذه الكثرة من الأشياء يرتبط بعضها ببعض بعلاقات ، بل يستحيل أن يكون هنالك حتى هذه الثنية التي نزعها بين الذات العارفة والشئ المعروف ، فما الكون - في رأيه - إلا حقيقة واحدة مطلقة لا تجزؤ فيها ولا فواصل ولا حدود^(١) .

وهكذا جاءت هذه الثورة الفلسفية لتعيد الفكر الإنجليزى إلى مجراه الأصيل ، وهو الاتجاه التجريبي . ولتقتضى على الفلسفة المثالية التي كان قيامها على أرض إنجليزية نشأزاً يدعو إلى القلق^(٢) . فنشر « مور » مقالاً في « تفنيد المثالية » ونشر رسل « بحثه » في طبيعة الصدق ، ثم « مشكلات الفلسفة » وتبعه بكتاب « معرفتنا بالعالم الخارجى » ، وفقدت المثالية الألمانية قوتها وتأثيرها في العشرينيات من هذا القرن ، إذ كشفت نفسها ، ولم يكن لديها ما تقول ، وكان موت قادتها - بوزانكيث (١٩٢٣) وبرادلى (١٩٢٤) ، وما كنتاجارت (١٩٢٥) بمثابة الضربة القاضية التي فازت بها حركة التحليل على المثالية الهيجلية^(٣) . فتحول مجرى التفكير الفلسفى عما كان عليه في الربع الأخير من القرن التاسع عشر ، وتغيرت نوعية المفكرين الأكاديميين بالمثل^(٤) .

ولكن لو اقتصر الأمر على ذلك لكانت هذه الثورة الفلسفية متواضعة ، إذ أنها ستكون مجرد رد فعل لخمسين عاماً من الهيجلية الإنجليزية ، إلا أنها - فيما يقول تشارلز وورث - لم تكن ثورة بهذا المعنى المتواضع ، بل كانت ثورة في طبيعة الفلسفة ذاتها ، ومنهج التحليل هو أساس هذه الثورة فاعتبار التحليل مجرد صورة من صور التجريبية هو - في اعتقاد تشارلز وورث - سوء فهم للتحليل^(٥) . فإن أصالة حركة

(١) نفس المرجع السابق ص ٢٤ .

(٢) نفس المرجع السابق ص ٣٤ .

(٣)

Charlesworth, Philosophy and Linguistic Analysis, p 12.

(٤) انظر في ذلك المقدمة التي كتبها « جلبرت رايل » لكتاب

The Revoulution in philosophy, op cit, pp. 2-4.

Charlesworth, op cit, pp 2-3

(٥)

التحليل لا تكون كثيراً في تقديم نظريات جديدة . بل بالأحرى في وضعها لكل طبيعة الفلسفة ذاتها موضع التساؤل ، فهي أساساً فلسفة عن الفلسفة ^(١) .

إن تطور العلوم الرياضية والطبيعية في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين يعد من المصادر الهامة للحركة التحليلية . فالمتبع لتاريخ الفلسفة يلاحظ - فيما يقول «رسل» - تيارين متعارضين في الفلسفة . أحدهما يستوحى التفكير الرياضي ، والآخر متأثر إلى حد كبير بالعلوم التجريبية . وكان أفلاطون وتوما الأكويني وسبينوزا وكانت من الممثلين للتيار الأول . بينما كان ديمقريطس وأرسطو والتجريبيون المحدثون منذ «لوك» يمثلون التيار الثاني . وجاءت المدرسة التحليلية لتعمل على استبعاد النزعة الفيثاغورية من مبادئ الرياضيات ومنزع النزعة التجريبية باهتمام معين بالجوانب الاستنباطية من المعرفة الإنسانية . فأهداف هذه المدرسة أقل تأملية من الأهداف التي كان ينشدها معظم الفلاسفة في الماضي ، إلا أن بعض منجزاتها صلبة وراسخة كمنجزات رجال العلم ^(٢) .

فصدر حركة التحليل ينبع من منجزات أولئك الرياضيين الذين عملوا على تطوير موضوعهم من المغالطات والتفكير المتسرع من أمثال «فيوشراس» Weierstass ، و«كانتور» Cantor و«فريجه» ، وكان «فريجه» أهمية خاصة في هذا المجال ، إذ كان أول من قدم تعريفاً منطقياً دقيقاً للعدد ، ومنذ أعماله لم يصبح الحساب والرياضيات البحتة عموماً سوى امتداد للمنطق الاستنباطي . وقد عرض «واينهد» و«رسل» هذا الموضوع بالتفصيل في كتابهما «برنكييا ماتماتيكا» . وعلى أساس ذلك لم تعد المعرفة الرياضية آتية عن طريق الاستقراء ، فإن السبب في اعتقادنا بأن $2 + 2 = 4$ هو أننا وجدنا دائماً عن طريق الملاحظة أن زوجاً وزوجاً آخر يشكلان رباعياً ، وفي هذا المعنى فإن المعرفة الرياضية ما تزال غير تجريبية . إلا أنها أيضاً ليست معرفة «أولية» بالعالم ، بل هي في الواقع مجرد معرفة لفظية ، فإن «٣» تعني «١ + ٢» و«٤» تعني «١ + ٣» ، ويلزم عن ذلك (على الرغم من طول البرهان) أن «٤» تعني نفس

ibid , p. 3.

(١)

Russell, History of Western philosophy p. 783.

(٢)

ما تعبه ٢ + ٢ . وهكذا لم تعد الرياضيات سرّاً غامضاً . إذ أن طبيعتها هي نفس طبيعة الحقيقة القائلة أن الياودة ثلاثة أقدام^(١) .

وقد قدمت الفيزيكا - مثلها في ذلك مثل الرياضيات البحتة - المادة لفلسفة التحليل . وجاء ذلك بوجه من خلال نظريتي النسبية والكونتوم فما بهم الفيلسوف في نظرية النسبية هي أنها قد استبدلت بفكرة المكان والزمان فكرة المكان - الزمان . واستبدلت : « أشياء » الحس المشترك « الأحداث » بوصفها النسيج يتألف منه العالم . وقد أكدت نظرية الكونترنم هذه النتيجة . إلا أن أهميتها الفلسفية تكمن في قولها بإمكان عدم استمرار الظواهر الفيزيكية^(٢) .

هذه هي أهم الملامح العامة لفلسفة التحليل ومصادرها ، إلا أن هذه الملامح قد لا توجد بنفس القدر عند كل الفلاسفة التحليليين ولا حتى هذه المصادر يمكن أن تلمس بنفس المعنى عند كل فيلسوف تحليلي ، ولذلك فيحسن بنا أن نقدم عن أهم اتجاهات هذه المدرسة وزجها منذ أن ظهرت في أوائل هذا القرن حتى تتضح معالم هذه الصورة التي نحاول رسمها للفلسفة التحليلية .

نظرة إلى تطور الفلسفة التحليلية واتجاهاتها :

ترجع بداية حركة التحليل - في اعتقاد تشارلز وورث - إلى ظهور المقال الذي كتبه « جورج مور » تنفيذ المثالية (١٩٠٣) والذي ثار فيه ضد الهيكلية والمثالية الجديدة ، وقدم في نفس الوقت مثالا عمليا لمنهج جديد في معالجة المشاكل الفلسفية ، ذلك المنهج الذي يعد من المصادر الرئيسية لحركة التحليل^(٣) . والواقع أن أهمية فلسفة « مور » تتوقف على هذا المنهج الذي ابتدعه واستخدمه ببراعة فائقة ، ولو قارنا هذا المنهج بمضمون تعاليمه لما كان لهذا الأخير أهمية كبيرة ، وكثيراً ما نجد هو ذاته ينبذ « النتائج » السابقة ، ويردلو أعاد تأليف كتبه من جديد . وهو يدفع بها في طبعة جديدة^(٤) .

ibid , pp 785-786

(١)

ibid , p 786

(٢)

Charlesworth, Philosophy and Linguistic Analysis, pp 11-12

(٣)

(٤) متن : الفلسفة الإنجليزية في مائة عام ، الترجمة العربية ، ص ٤٤٤ .

وقد تابع « رسل » زميله « مور » في الثورة ضد الفلسفة الهيكلية . مستخدماً هذا المنهج التحليلي الجديد ، ولكن على الرغم من اتفاقهما في هذه الثورة ، فقد كان لكل منهما نقطة انطلاق مختلفة . فقد كان اهتمام « مور » منصباً على القول باستقلال الواقع عن المعرفة ، ورفض كل الجهاز الكانتي الخاص بالحدوس والمقولات « الأولية » التي تشكل التجربة وليس العالم الخارجي . وقد وافقه « رسل » على ذلك متحمساً . إلا أنه كان أكثر اهتماماً من « مور » ببعض الأمور المنطقية البحتة . وعلى وجه الخصوص نظرية العلاقات الخارجية^(١) . ولعل ذلك أتينا من أن « رسل » كان متأثراً بالتعارض الذي رآه قائماً بين العلم المعاصر والميتافيزيقا المثالية ، بينما كانت نقطة بداية « مور » التعارض بين نظرة الحس المشترك للعالم والنظرة المثالية له^(٢) .

إن علاقة رسل بمور من زاوية ارتباطها بمواطن التأثير المتبادل بينهما أمر ليس من اليسير تقريره بوضوح ، ذلك لأن كلا من الفيلسوفين يستخدم عبارات تنطوي على كثير من المبالغة في وصف هذه العلاقة فيعترف رسل دائماً بأن مور كان رائدة وموجهه في الثورة على الفلسفة المثالية ، وفي آرائه الفلسفية المتقدمة^(٣) ، فنجدته في « أصول الرياضيات » يصف تأثير مور عليه قائلاً: « وبالنسبة للمسائل الأساسية في الفلسفة . فإن موقفي — في جميع ملامحه الرئيسية — مأخوذ عن جورج مور ، فقد وافقته على الطبيعة الوجودية للقضايا (فيما عدا تلك القضايا التي تقرر وجوداً) ، وفي استغلائها عن أي ذهن عارف ، ووافقته أيضاً على مذهب التعدد الذي يعد العالم — سواء عالم الموجودات الفعلية *existents* أو عالم الكائنات *entities* مركباً من عدد لا متناه من الكائنات المستقلة فيما بينها ، تربطها علاقات هي علاقات نهائية ، ولا تقبل الرد إلى صفات حدودها ، أو إلى الكل الذي يتركب من هذه الحدود ، وقبل أن أتعلم هذه الآراء منه ، وجدت نفسي عاجزاً عن بناء أي فلسفة للحساب ، بينما أعانني موافقي عليها على التحرر المباشر من عدد من الصعوبات التي ما كان يمكن التغلب عليها بطريقة أخرى »^(٤) .

My Ph D , P 11-12

(١)

Mardiros, op cit p 145

(٢)

p of M , preface, p XVIII, My Ph D., p 54, My M. D, p 12, L A , p 324.

(٣)

P of M , preface, p XVIII

(٤)

أما مور فقد استنكر من جانبه هذا القول من رسل . ولم يجد له ما يبرره . ورأى في هذا القول سبباً في ذلك الخطأ الذي وجده منتشر في الولايات المتحدة عندما زارها عام ١٩٤٠ . وهو أن رسل تلميذ له . « فلا شيء أبعد عن الحقيقة من ذلك » ، والأقرب إلى الصحة (فيما يقول مور) القول بأنني كنت تلميذاً له مادمت قد استمعت إلى ما لا يقل عن ثلاث مجموعات من المحاضرات التي ألقاها . بينما لم يستمع هو إلا إلى محاضرة واحدة ألقيتها ^(١) .

ويحكى مور بشيء من الحكمة حيناً . وبطريقة توحى بشيء من « الجاملة » أحياناً قصة علاقتهما الفكرية ، فيقول إن رسل بعد أن ترك كيمبرج في يونيو عام ١٨٩٤ ، وكان مور في نهاية عامه الجامعي الثاني ، اعتاد مور على زيارته بعد ذلك على مدى ما يقرب من ثماني سنوات . وكان خلال هذه الزيارات يناقش معه المسائل الفلسفية طويلاً ، وفي هذه المناقشات كان بالطبع تأثير كل منهما على الآخر ، ولعل الأفكار التي ظن رسل أنه يدين بها إلى مور كانت نتيجة لهذه المناقشات وهي التي أشار إليها في مقدمة « أصول الرياضيات » . إلا أن مور يقرر أن كليهما قد اكتشف فيما بعد أن هذه الأفكار كانت خاطئة إلى حد بعيد . ويقول « إنني لا أعلم أن رسل يدين لي بشيء اللهم إلا الأخطاء » ، بينما أدين له بأفكاره المنشورة التي لم تكن بالتأكيد أخطاء ، وأعتقد أنها غاية في الأهمية ^(٢) .

ويقدم مور أمثلة كثيرة على اهتمامه الكبير الذي كان يوليه لكتابات رسل ، والتحقيقات التي كان يكتبها عن هذه الكتابات ، ثم يقول « إنني بالطبع لم أتفق ولا أتفق مع كل شيء تقريباً في فلسفته ، ولكن لا بد لي أن أقول إنني قد تأثرت به أكثر من تأثري بأى فيلسوف آخر » ^(٣) .

وهكذا نلاحظ أن التأثير المتبادل بين الفيلسوفين أمر قد يكون من الصعب تقريره على وجه اليقين ، وذلك أن كلا منهما — كما لاحظنا — يدعى أنه تأثر بالآخر ، وبما يجعل هذا الأمر مستحيلاً في بعض الأحيان أن الفيلسوفين متعاصران « تماماً » ، وزميلان

Moore, G. E. "An Autobiography" *The Philosophy of G. E. Moore*, edited by: P. A. (١)

Schilpp, thlibrary of living philosophers, vol IV Northwestern University, Evanston and Chicago, 1942, pp 14-15.

ibid, p. 15.

ibid, p. 16.

(٢)

(٣)

دراسة ، وصديقان . وصاحباً اتجاه فلسفى واحد . ولكن مما لا شك فيه أن لكل منهما نقطة بداية مختلفة فإذا كان هدف التحليل عند مور - وبالتالي الهدف الرئيسى للفلسفة - هو توضيح ما نعرفه بالفعل ، وكأن هذا هو آخر الدروس التى تعلمها التحليليون المتأخرون من مور^(١) ، فإن من الأهداف الرئيسة للتحليل عند رسل - كما سنعرف - تفسير العالم وازدياد معرفتنا بالوقائع التى يشتمل عليها .

فإذا كان مور يعد « الحس المشترك » نوعاً من المطلق الاستمولوجى . فإن رسل لا يعبده سوى صورة فجة غير منقحة للمعرفة العلمية^(٢) . وعلى ذلك لم يلتزم رسل بالحس المشترك . إذ أن العلم يذهب - فى اعتقاده - إلى أبعد مما يذهب إليه الحس المشترك وكان يهدف فى فلسفته للوصول إلى ما اعتقد أنه الدقة واليقين العلمى ، وكان يأمل أن يجمع بين منهج « مل » ومنهج « لبيتر » - أى التجريبية والعقلية - لكى يكتشف إطاراً ميثافيزيقياً تتلاءم داخله مكتشفات العلم والسهولة العقلية فإذا لم يكن هذا النسق متفقاً مع ما يقول به الحس المشترك لكان هذا أمراً سيئاً بالنسبة لهذا الأخير^(٣) .

وقد يقع فى الظن أن كلا من مور ورسل يقف موقفاً معادياً للميثافيزيقا . وليس هذا بصحيح على الإطلاق ، حقيقة أنهما كانا يعارضان نعتلاً معيناً من الميثافيزيقا ، إلا أنهما لم يكونا ضد التفكير الميثافيزيقي عموماً . فقد استمرا على اعتقادهما فى أن الحق الميثافيزيقي من نوع ما ليس هو بالأمر الممكن فحسب ، بل اعتقد كل منهما أنه قد توصل إلى بعض هذا الصدق^(٤) . إلا أن دفاع مور عن الحس المشترك كان ينطوى على تطبيقات ضد الميثافيزيقا .. وهى تطبيقات لم تكن عنده موضع تركيز . فإذا كان العالم هو ما يبدو للحس المشترك ، لترتب على ذلك أنه على الرغم مما قد نضيفه إلى معرفتنا الخاصة بالوقائع التفصيلية للوجود فإن الصورة الخارجية ستبقى على حالها دون تغيير ، وعلى ذلك فالميثافيزيقا غير ضرورية ومضللة^(٥) .

Charlesworth, op cit p 14.

(١)

ibid., p. 49.

(٢)

Mardiros op. cit.p. 143.

(٣)

Ammerman, op. cit., p. 6.

(٤)

Mardiros, op. cit. p. 143.

(٥)

أما عن « فتجنشتين » - الذى يعد بحق الصادرة الواضحة لحركة التحليل فى تطورها المعاصر - فقد تابع مور ورسل فى ثورتها ضد المثالية - إلا أنه قد بالغ فى هذه الثورة . وجاهد فيها بعنف . حتى بدت هذه الثورة لا ضد المثالية فحسب . بل ضد الميتافيزيقا والفلسفة ذاتها . وقد وصف « ميرديروس » فلسفته بأنها « كانت فلسفة ضد الفلسفة . . . فعلى حين كانت سمية « أوكام » نصلا يجتز به الزيادات الطائشة للفلسفة : كانت نظرية فتجنشتين عن اللغة فأساً يقطع بها شجرة الفلسفة »^(١) .

والواقع أن أوجه الارتباط الفكرى بين مور وفتجنشتين غير واضحة المعالم وخاصة فى الكتابات المتقدمة لهذا الأخير . مع أن فتجنشتين فى كتاباته المتأخرة قد اقترب من مور قدر ابتعاده عن رسل . إذ كان تركيزه الكبير على اللغة يسير بخطى سريعة فى الطريق الذى رسمه مور إلى حد جعل « ميرديروس » يقول بأنه انتهى « موريا » (نسبة إلى مور) حيث اقترب من مور وأخذ من فلسفته . حتى التركيز على اللغة كان بالفعل مطبقاً فى أعمال مور^(٢) .

ولكن بينما لم يذكر فتجنشتين ما أخذه عن مور ، أو مدى تأثير مور عليه ، فإننا نجد مور فى سيرته الذاتية يشيد بفتجنشتين ويشئ على تفكيره وعقليته الفلسفية وتأثيره الإيجابي عليه . ثم يقول « لقد جعلنى أعتقد بأن ما هو مطلوب لحل المشكلات الفلسفية التى حيرتني إنما هو منهج مختلف تماماً عن أى منهج قمت باستخدامه - وهو منهج استخدمته بنجاح . ولكن ما كان فى استطاعتي فهمه بدرجة تكفى لاستخدامه بنفسى ، وإنى لسعيد فى أن يكون خليفتي فى الأستاذية بكمبريدج »^(٣) .

أما علاقة فتجنشتين برسل فهى من نوع معقد إلى حد بعيد . فقد لعب رسل فى هذه العلاقة الفكرية أدواراً متعددة ومتناقضة . فقد لعب دور الأستاذ الذى يعطى ويفيد ، ودور التلميذ الذى يأخذ ويستفيد^(٤) . ودور الصديق التذ لصديقه^(٥) ، ثم دور

ibid , p 148

(١)

ibid , p 149

(٢)

Moore, An Autobiography. op. cit. p. 33.

(٣)

P L A , p 177 , 205, L A , p 33a.

(٤)

Autobiography I, p 221 , II. p 98.

(٥)

الخصم الذى يناسب خصمه العداً^(١) . ولعل الأدوار الثلاثة الأولى قد انتهت . بظهور « رسالة منطقية فلسفية » (١٩٢٢) . وبدأ الدور الأخير الذى استمر حتى نهاية المطاف . ولا شك أن تأثير رسل على فتنجشتين قبل ظهور « الرسالة » كان أقوى من تأثير فتنجشتين على رسل . على الرغم من كثرة تأكيدات رسل على استفادته من « تلميذه وصديقه » فتنجشتين ، ولو دل ذلك على شيء إنما يدل . على مدى أمانته التى جعلته يحرص على الاعتراف بما يستفيدة من الآخرين حتى لو كان ذلك فى مناقشات شخصية . وقد أظهرت هذه الاعترافات « ذريته المنطقية » وكأنها ترجع كلية إلى فتنجشتين .

والواقع أن آراء فتنجشتين المتقدمة كما هى معروضة فى « الرسالة » تقوم على أساس منهج رسل فى التحليل وبالتالى على ميثافيزيقا رسل ، ولكن فى مقابل كونها نظرية ميثافيزيقية صريحة عن طبيعة العالم أصبحت نظرية عن اللغة ، وفى مقابل كونها الوسيلة التى ننسّق بها معرفتنا أصبحت وسيلة لوضع تحديدات عما يمكن أن يقال عن العالم ، فحلت الألفاظ محل الوقائع الذرية أو تركيبات الوقائع الذرية ، وانتظمت فى عبارات تعكس العلاقات بين الوقائع فى العالم ، على وجه تكون معه العبارة صادقة إذا كانت تعكس تماماً علاقات الأشياء ، وتكون كاذبة إذا ما فشلت فى ذلك ، وأن العلوم المختلفة هى أنساق لمثل هذه العبارات تصور العلاقات بين الفئات والأشياء المختلفة^(٢) .

فلا شك إذن فى أن مبدأ الذرية المنطقية وصورتها العامة عند رسل وفتنجشتين إنما يرجعان إلى رسل ، ويبدو أن الموضوعات التى استفادها رسل من تلميذه وصديقه - التى لم يذكرها أى منهما - هى موضوعات فرعية داخل هذه النظرية . أما الموضوعات الرئيسية فى الذرية المنطقية فلا يبدو أنها ترجع إلى فتنجشتين ، فربط الذرية بالتعدد وفكرة الوقائع الذرية ، والقضايا الذرية . وأهمية المنطق فى الفلسفة كلها موضوعات استفادها فتنجشتين من رسل^(٣) .

My ph D , p 216f

(١)

Mardiros, op cit p 147

(٢)

(٣) انظر فى ذلك : عزم إسلام (دكتور) : فتنجشتين . سلسلة نوايغ الفكر الغرب ،

(١٩) ، دار المعارف ، القاهرة ، ص ٤٦ وما بعدها .

أما فتجنشتين في كتاباته المتأخرة فقد رفض آراءه المتقدمة وذريته المنطقية التي عرضها في « الرسالة » ، واتجه إلى البحث في اللغة وذلك لمجرد معرفة الطريقة التي نستخدم بها الألفاظ . وتخلص بذلك من تأثير رسل وانتهى إلى رفضه « إلا أن رسل كان بلاشك - فيما يقول « هامشير » الألب بالنسبة له في مجال الفلسفة ، ولكنه الألب المرفوض »^(١) .

وهكذا نلاحظ أن مساهمة فتجنشتين في الفلسفة تشكل تذبذباً بين آراء رسل وآراء مور . فهو يبدأ على أساس من آراء رسل وينتهي مناصراً لمور : فنظريته عن اللغة كما كما وضعها في « الرسالة » تقوم على أساس التحليل الميتافيزيقي عند رسل ، أما فلسفته المتأخرة كما بدت في الكتاب الأزرق « و الكتاب البني » و « بحوث فلسفية » فهي تبعد عن نظرية اللغة التي وضعها في « الرسالة » ، ذلك لأن نظريته في « الرسالة » كانت تستلزم نسفاً ميتافيزيقياً . فرفضها ورجع أساساً إلى موقف مور . وباختصار فقد كان في الطور الأول « رسلية » مع حبكة لغوية . أما في الطور الثاني فقد كان مور معبراً عنه في حدود لغوية »^(٢) .

هؤلاء هم رواد حركة التحليل الفلسفي الذين يرجع إليهم الفضل في وضع أسس هذه الحركة وإقامة دعائمها ، ومن هؤلاء الرواد الثلاثة تصدر جميع الاتجاهات التحليلية المعاصرة في إنجلترا . وحسبنا هنا أن نشير إلى أهم هذه الاتجاهات باختصار .

ولعل الوضعية المنطقية هي أكثر فروع الحركة التحليلية شهرة ، إلا أن موقفها لم يكن لسوء الحظ مفهوماً على وجهه الصحيح ، فقد مال بعض الكتاب ونخاسة نقاد الحركة التحليلية إلى المطابقة بين التحليل برمتها والوضعية المنطقية ، وهذا بالطبع خطأ فاحش . إذ إنها كانت موضع نقد منذ بدايتها من جانب كثير من مشاهير الفلاسفة التحليليين^(٣) . ولعل هذا الخطأ هو الذي يؤدي أحياناً إلى اعتبار كل من رسل وفتجنشتين من الوضعيين المناطقة . والواقع أن فتجنشتين الذي كان يقيم قرب فيينا حين شكّلت حلقة فيينا (وهي أصل الوضعية المنطقية) لم يكن على الإطلاق عضواً فيها . ولكنه كان على علاقة شخصية

Magee, B. Modern British Philosophy, (Dialogues).

Secker & Warburg. London, 1971. p. 27.

Mardiros, op. cit. p. 149.

Ammerman, Classics of Analytic Philosophy p. 7.

(١)

(٢)

(٣)

وثيقة «مورتس شليك» و «فايزمان» : استمرت حتى بعد أن ذهب إلى كبردرج كأستاذ بها . وقد تركت أفكاره تأثيراً كبيراً على أعضاء هذه الحلقة^(١) . أما رسل فعلی الرغم من تعاطفه مع الوضعية المنطقية ، فلم يكن من أعضائها ، بل لم يكن يتفق معها على أهم مبدأ من مبادئها المميزة وهو مبدأ التحقق^(٢) . إلا أنها تأثرت بأفكاره تأثيراً كبيراً .

وقد ضمت الوضعية المنطقية عدة أسماء معروفة في الفلسفة والمنطق والرياضيات من أمثال «شليك» زعيم هذه المدرسة ، و «فايزمان» و «كارناب» و «نورث» ، و «فانجل» و «كرافت» و «جودل» وغيرهم ، ومن الأفكار الرئيسية لهذه المدرسة : أولاً ، أن جميع العبارات الميتافيزيقية بدون استثناء لغو لا معنى له ، فقد اتفق الوضعيون المناطقة مع فتجنشتين على أن المسائل الميتافيزيقية ومحاولة الإجابة عنها مسائل زائفة ولا يمكن الإجابة عنها ، لأن القضايا الميتافيزيقية هي تلك التي تدعى أنها تقدم لنا معرفة عن شيء يتجاوز كل خبرة ، على حد ما يقول «كارناب» : وفي اعتقادهم أن مالا يمكن أن يكون موضع خبرة — حتى من حيث المبدأ — لا يمكن معرفته ولا حتى التحدث عنه بلغة ذات معنى ، وثانياً إن معظم أعضاء هذه المدرسة يطالبون بين الفلسفة والتحليل ، وخاصة تحليل اللغة العلمية^(٣) . وثالثاً ، اهتمام هذه المدرسة بالرياضيات والمنطق ، والتركيز على الجوانب اللغوية للمشكلات الفلسفية التقليدية^(٤) .

وبعد «شليك» و «كارناب» أكثر أعضاء هذه المدرسة شهرة ، وخاصة كارناب الذي يعد «الممثل الحقيقي» للوضعية المنطقية^(٥) . وقد كان كتابه «التركيب المنطقي للغة» (١٩٣٤) من أولى المحاولات وأكثرها كمالاً في شرح بعض الجوانب الهامة في برنامج الوضعيين ، بل إن كثيراً من المشكلات التي أولاها الوضعيون اهتمامهم لعشرات من الأعوام

Ayer, A. J., *The Vienna Circle, The Revolution in philosophy*, p.70. (١)

(٢) انظر في ذلك على سبيل المثال :

Logic and Knowledge, P 367f

Ammerman, op cit, pp 7-8 (٣)

Logic and Knowledge, p 377 (٤)

(٥) يحيى هويدى (دكتور) : ماهو علم المنطق ، مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٦٦ ، ص ١٥٣

كانت تلك التي عبر عنها كارناب^(١) .

ولكن إذا كان كارناب هو ممثل هذه المدرسة في الولايات المتحدة (حيث هاجر إليها بعد أن تفككت حلقة فينا بموت زعيمها شليك عام ١٩٣٦) فإن « الفريد جولدز آير » هو الصورة الواضحة للوضعية في إنجلترا . حقيقة إن « كارل بوبر » و « فايزمان » قد استقرا في إنجلترا . إلا أن تأثيرهما كان أقل بكثير من تأثير « آير » في إنجلترا و « كارناب » في أمريكا . وكان كتاب آير « اللغة والصدق والمنطق » الذي نشره لأول مرة عام (١٩٣٦) أهم مؤلفاته التي كان لها تأثيرها في تيار الفكر الإنجليزي . حقيقة إنه قد غير من بعض أفكاره التي عرضها في الطبعة الأولى من هذا الكتاب ، إلا أن الخطوات العريضة لهذه الأفكار ظلت بدون تغير .

ونقرأ في مقدمة الطبعة الأولى : « إن الآراء المعروضة في هذه الرسالة مشتقة من نظريات برتراند رسل وفتحشتين . تلك الآراء التي هي نفسها نتاج منطقي لتجريبية بركلي وديفيد هيوم »^(٢) كما يقر « آير » بتأثره بكل من « مور » و « كارناب » و « رابيل » و « برلين » . إلا أنه يقول « إن الفلاسفة الذين اتفق معهم تماماً فهم أولئك الذين يشكلون حلقة فينا بزعامة مورس شليك والمعروفين عموماً بالوضعيين المناطقة »^(٣) .

و « آير » - بوصفه فيلسوفا تحليلياً - يعتقد أن التحليل جوهر الفلسفة^(٤) ، و . . . صحة المنهج التحليلي لا تقوم على أية افتراضات تجريبية أو ميتافيزيقية مسبقة عن طبيعة الأشياء . لأن الفيلسوف - بوصفه رجل تحليل - لا يعنى بشكل مباشر بالخواص الفيزيقية للأشياء ، وكل عنايته تكون منصبّة على الطريقة التي نتحدث بها عن هذه الأشياء^(٥) ومعنى ذلك أن مهمة الفيلسوف تنحصر في مجال اللغة فقضايا الفلسفة ليست قضايا فعلية بل لغوية في أساسها . أعنى أنها لا تصف سلوك الموضوعات التجريبية أو حتى سلوك الموضوعات الذهنية . بل هي تعبر عن تعريفات أو نتائج صورية لتعريفات وعلى ذلك

(١) انظر عرض نقدي لفلسفة كارناب : كتاب الأستاذ الدكتور يحيى هويدى السابق ذكره ص ١٥٢ وما بعدها .

(٢) Ayer, A. J. Language, truth and logic. victor Gallanex. London, 1967 p 31

ibid. p. 32

ibid., p. 22.

ibid., p. 57.

فقد يكون في استطاعتنا أن نقول إن الفلسفة قسم من أقسام المنطق ^(١).

والواقع إن النظرية الأساسية التي ينطوى عليها كتاب « اللغة والصدق والمنطق » يمكن وصفها بوجه عام على أنها تفسير لتأثير ما يسمى « مبدأ التحقق » - أعني استنباط النتائج المترتبة على تعريف معين « للتحقق » ومحاولة تجنب المفارقات - والخروج من المآزق التي يقود إليها ذلك الاستنباط ^(٢).

ولم يكن آير أول من استخدم مبدأ التحقق : إذ أنه كان معروفاً عند « شيليك » وغيره من الوضعيين ، ولكن آير قد استخدمه بالمعنى « الأضعف » له ، حيث إن هناك معنى « أقوى » لهذا المبدأ يقول : « إن معنى أى قضية يتوقف على تحقيقتها » ، وقد فسر « شيليك » مثلاً « التحقق » بمعنى الملاحظة التجريبية المباشرة ، وعلى ذلك تكون القضايا المشتملة على الحدود التي تعين بشكل مباشر موضوعات يمكن ملاحظتها (وهي ما تسمى بـ عبارات البروتوكول) هي التي تحمل معنى بشكل دقيق ، إلا أن مثل هذا التعريف للتحقق يعنى أن القضايا التي تقال عن أحداث الماضي والتنبؤات المتعلقة بالمستقبل قضايا فارغة من المعنى ، والأخطر من ذلك أن القضايا الكلية مثل القوانين والقروض العامة هي بالمثل فارغة من المعنى . وعلى ذلك كان من الضروري تعريف التحقق بمعنى أوسع أو « أضعف » كما يسميه آير : وفي هذا المعنى يكون القول « قابلاً للتحقق » - وبالتالي يكون له معنى - إذا ما كانت أى ملاحظة تجريبية مناسبة لإقامة صدقه أو كذبه ^(٣) . أو على حد تعبير آير « إذا ما كان في إمكان الخبرة أن تجعله ممكناً » ^(٤) .

وعلى أساس هذا المبدأ رفض آير العبارات الميتافيزيقية بوصفها لغوا لا معنى له : لأنها لا تعبر عن قضايا أصيلة ، فهي لا تعبر عن قضايا تكرارية أو تحصيل حاصل ، ولا عن فروض تجريبية ، ولما كانت القضايا ذات المغزى هي إما على الصورة التكرارية أو الفروض التجريبية ، فإن ذلك يبرر إستنتاج أن جميع التقريرات الميتافيزيقية بلا معنى ^(٥) ،

bid., p. 57.

(١)

Charlesworth, op. cit. p. 130.

(٢)

bid., p. 131.

(٣)

Ayer, op. cit. p. 37.

(٤)

bid., n. 41.

(٥)

ولم تكن الساحة الإنجليزية التحليلية مسرحاً للوضعية المنطقية وحدها ، بل كانت هناك - وما زالت - مدرستان تحاول كل منهما الإمساك بزمامة الثورة الفلسفية التحليلية ، وهما « مدرسة كيمبردج » و « مدرسة اكسفورد » .

ولعل من المعروف أن هذه الثورة الفلسفية قد بدأت من كمبردج على يد مور ورسل ، وظلت مركزاً لهذا الاهتمام حتى وفاة فتنجشتين . ولا ندرى إن كان من الملائم أن نضم فلاسفة كمبردج في « مدرسة » واحدة أم أن ذلك قد يكون أمراً تعسفياً إلى حد ما ، ولكن يبدو أن السبب في إطلاق لفظ « مدرسة » عليهم يرجع في أساسه إلى سيرهم في الاتجاه الذي رسمه فتنجشتين ؛ فقد بدأ فتنجشتين يحاضر في كيمبردج منذ عام ١٩٣٠ ، وكان موقفه الفلسفي العام هو ما عبر عنه بعد ذلك في « بحوث فلسفية » ، فقد كانت الفلسفة بالنسبة له نشاطاً « علاجياً » therapeutic ، إذ ليس مهمة الفلسفة أن تبحث عن إجابات من نوع خاص على أسئلة من نوع خاص ، وتقدم تفسيرات لأنواع خاصة من « الوقائع » التي لا يمكن أن تفسرها سوى العلوم الوضعية . فليس هناك في الواقع مسائل فلسفية أو مشكلات فلسفية من حيث هي كذلك ، وما « يبدو » أنه مسائل أو مشكلات فلسفية هو نتيجة لسوء فهم « منطق لغتنا » ، فعلياً أن نعد الشخص الذي تقلقه مشكلة فلسفية شخصياً يعاني نوعاً من « التقييد العقلي » أو من ضغط واقع على العقل ، يتسلط على تفكيره نموذج لغوي معين ، وحيناً يتم الكشف عن مصدر هذا الضغط أو التسلط عن طريق « التحليل » ، وحين يراه « المريض » على ما هو عليه ، فإنه يتوقف عن رغبته في الحديث حديثاً خالياً من المعنى ، ويتوقف عن رغبته في وضع أسئلة لا إجابة عليها ، فيستطيع المرء إذن أن يجيب على المسائل الفلسفية بإظهار أنها لا يمكن أن توضع ، ويحل المشكلات بالكشف عن أنها لا يمكن أن تثار^(١) .

ولقد وجدت هذه الأفكار آذاناً مصغية في كيمبردج وخاصة من جانب الفلاسفة الصغار ، وبكوزت المدرسة نفسها حول فتنجشتين ، مع أن لفظ « مدرسة » قد يكون - فيما يقول « تشارلز وورث - اسماً صاعداً ، لأن فتنجشتين نفسه كان دائماً عزوفاً عن أن يصبح زعيم « مذهب » فلسفي ، لأن موقفه الفلسفي كان منهجاً خالصاً أو تكتيكياً ولذلك فن الأفاضل والملائم أن نقول عن رجال هذه « المدرسة » أنهم « التحليليون العلاجيون »

ذلك لأن أصلاتهم تقوم أساساً على تطويرهم لفكرة فتجنشتين عن « العلاج » الفلسفى ^(١) . ومن فلاسفة هذه « المدرسة » جون وزدم « الذى خلف فتجنشتين فى أساتذة الفلسفة كيمبرج . وبعد « وزدم » أهم أعضاء « مدرسة كيمبرج » . وأكثرتهم تأثيراً . ومن فلاسفتها ج . أ . بول « Paul » و « مورييس ليزروويتز M. Lazerowitz » و « ن . مالكولم N. Malcolm » . ويرى أعضاء هذه المدرسة أنه لا يكفى أن نكشف عن مخوض اللغة . بل لابد للمرء أيضاً أن يكشف عن السبب الذى يجعل الغموض غامضاً فى الواقع ، وما يجعله معقولاً للشخص الذى يقع فريسة له . ولا يكفى أن نقول إن القضايا الميتافيزيقية « لغو » بل لابد أن يوضح المرء أيضاً ما يقود الناس إلى أن يقولوا لغوا ، وما غرض هذا اللغو عندهم . فالأقوال الميتافيزيقية لغو ، إلا أنها لغو هام ، هى متناقضة ، إلا أنها متناقضة بشكل تنويرى ^(٢) .

ولكن بعد أن مات فتجنشتين انتقل مركز الاهتمام الفلسفى من كيمبرج إلى أكسفورد . إلا أن هذا الانتقال لم يترتب عليه تغيراً كبيراً فى الموقف الفلسفى العام ، لأن فلسفة فتجنشتين فى التحليل هى الأساس الذى تقوم عليه مدرسة أكسفورد ، كما كانت هى الأساس التى قامت عليه مدرسة كيمبرج ، ونستطيع القول بوجه عام إن مدرسة أكسفورد هى الصورة الحالية للفلسفة التحليلية ، وبالتالي يكون أثر تعاليم فتجنشتين هو الأثر الواضح فى هذه الفلسفة فى تطورهما الأخير .

ومن أهم فلاسفة أكسفورد « جلبرت رايل » و « أوستين » وهما أساس هذه المدرسة . ومن أعضائها الآخرين « ل . ل . هيرت » و « ب . ف . ستراوسون » و « س هامشاير » و « م . هير » و « ا . برلين » .

ومن المَحتم فى مثل هذا التجميع الجغرافى للفلاسفة أن يبدو أمامنا سؤال يتعلق بما إذا كانت أعمال هؤلاء الفلاسفة تشكل حركة من نوع ما . إلا أن مثل هذا السؤال قد لا تكون له أهمية كبيرة إلا أننا نجد هؤلاء الفلاسفة — عندما يثار هذا السؤال — ينكرون أنهم يمثلون حركة من نوع ما بالمعنى الذى تكون فيه الوضعية المنطقية — مثلاً — حركة

ibid., 151.

(١)

ibid., pp. 151-2.

(٢)

فلسفية من نوع معين . فينكر « رايل » أن تكون هناك أى وحدة أساسية تجمع بينهم ، بينما نجد « أوستين » يقول بنوع من وحدة الأجراء بين بعضهم . إلا أنهم في ممارستهم لا يهتمون على الإطلاق بما إذا كانوا يمثلون حركة فلسفية أولاً يمثلون . فاهتمامهم ينصب في أساسه على حل المشكلات الفلسفية الجزئية ، ويتجنبون المناقشة التى تدور فيها وراء الفلسفة ، ويرفضون الشعارات الفلسفية من قبيل الفلسفة هى التركيب المنطقى للغة « أو معنى القضية هو منهج تحقيقها ^(١) » .

ولكنهم بوجه عام يركزون أكثر من غيرهم على « اللغة الجارية » وأهميتها ^(٢) . وهذا هو موضع الاتفاق بينهم جميعاً . متخذين في ذلك منهج التحليل . وما يهمنا هنا أن نقوله إن فلاسفة أكسفورد يأخذون بنوع من التحليل غير صارم وغير دجماطيقى ، فقد رفضوا بشكل كامل الاتجاه الوضعى أو الردى للتحليل ، وأصبحت الادعاءات الفلسفية للتحليل محدودة بشكل كبير ، فلم يعد يظهر التحليل عندهم بوصفه الفلسفة « برمتها » ، بل بالأحرى « أداة » للفلسفة ، وهذا ما يتركنا مع تصور للتحليل شبيه إلى حد كبير بتصور مور ^(٣) .

ونلاحظ من هذا العرض السريع للاتجاهات التحليلية وفلاسفة التحليل أن رسل قد لعب في هذه الفلسفة دوراً رئيسياً واضحاً وعلى الرغم من أن الاتجاهات الحالية لهذه الفلسفة فى كيمبردج وأكسفورد لا تتفق على مفهومه للفلسفة والتحليل ، فلا شك أنه — بطريقة غير مباشرة — قد أثر فى جميع تلك الاتجاهات وكل ما هنالك أن الفلسفات الحالية قد ضيق من مجال الفلسفة حتى اقتصر على مجرد التحليل اللغوى ، دون الدخول فى أية مناقشات ميتافيزيقية ، فإن التحليل اللغوى عند رسل كما سنعرف — لم يكن سوى وسيلة لفهم العالم ، ومن هنا اتصل هذا النوع من التحليل بالمشكلات الميتافيزيقية بشكل صريح وشروع ولعل ذلك هو ما يميز رسل عن غيره من فلاسفة التحليل الآخرين ويميز صورة التحليل التى طبقها فى فلسفته .

Weitz, M., "Oxford philosophy, *Philosophical Review* (1953) p. 187.

(١)

Ryle, G., "Ordinary Language", *Philosophical Review*, (1953), pp. 167-186.

(٢)

Charlesworth, op. cit. p. 170.

(٣)

الباب الأول

التحليل والمشكلات الفلسفية التقليدية

تمهيد :

إذا كان تحليل رسل للرياضيات والمنطق الذى اشتغل به فى بداية حياته قد كتب له صفحة ناصعة فى تاريخ الرياضيات والمنطق ، فإن ما جعل له مكانه البارزين فلاسفة القرن العشرين معالجته للمشكلات الفلسفية التقليدية بمنهج جديد وروح جديدة . فقد تقدم رسل بمنهجه التحليلي الجديد ليتناول هذه المشكلات التى أرهقت الفكر البشرى على مدى عشرات القرون ، ومازالت تلح على الأذهان بما تثيره من تساؤلات لا يملك العقل أمامها قوة الصدا أو المروء ، فأخذ يتناول بمنهجه هذه المشكلات واحدة تلو الأخرى معلنا أمامها شعار « الفلسفة العلمية » التى تتحرر من قيود التأملات المثالية الناعمة لتعيش مع العلم عصر العلم بكل ما ينطوى عليه من كد وجهد وتواضع .

ونحن فى هذا الباب سوف نقدم نموذجاً لتطبيق منهج التحليل على أمثال هذه المشكلات الميتافيزيقية التقليدية . وسوف نقصر حديثنا على مشكلتين هامتين أولاهما رسل عناية خاصة أعنى مشكلة « العقل والمادة والعالم الخارجى » ومشكلة « الكليات والجزئيات » : ولما كانت مشكلة العقل والمادة أهم مشكلة شغلت تفكير رسل بعد كتابه الرياضية المتقدمة حتى لتكاد تشيع فى معظم مؤلفاته الفلسفية ، فقد رأينا أن نركز عليها تركيزاً يتناسب وأهميتها ولكن بالمقدار الذى يتلائم وأغراض هذا الكتاب ، وسوف نتناول هذه المشكلة فى الفصلين الأولين ، ونتناول المشكلة الأخرى فى الفصل الثالث .

والواقع أن هذا الباب أدخل إلى البحث الانطولوجى منه إلى أى مبحث آخر من المباحث الفلسفية : إلا أنه فى ذات الوقت يتناول أموراً تدخل تحت مبحث نظرية المعرفة . والواقع أننا لا نستطيع – ونحن نتحدث عن رسل – أن نفصل فصلاً كاملاً بين هذين المبحثين الفلسفيين ، فهما كثيراً ما يتداخلان على وجه لا نستطيع معه وضع حدود دقيقة بين ما ينتمى إلى مبحث الانطولوجيا وما ينتمى إلى نظرية المعرفة إلا أن ذلك لا يعنى

بالطبع أن المبحثين متطابقان . فإن رسل يميز بينهما تمييزاً قاطعاً . ففي مبحث الأنطولوجيا يبدأ رسل بالتسليم بصدق الفيزيقا : في حين أنه في نظرية المعرفة يسأل نفسه السؤال التالي : إذا سلمنا بصدق الفيزيقا فماذا نعى بأن كائناً حياً لديه « معرفة » ؟ وما هذه المعرفة التي يمكن أن تكون لديه ؟^(١) . وعلى الرغم من هذا « التمييز القاطع » الذي يقدمه رسل فإننا نستطيع القول بأن في المبحثين جوانب مشتركة لا يمكن فهم أحدهما دون الآخر . وعلى الرغم من أن رسل في نظريته الانطولوجية قد سلم بصدق الفيزيقا ولم يتخل عن هذا المبدأ ، فإن هذه النظرية قد خضعت لتطورات وتعديلات كثيرة ، بل لعلها كانت أكثر النظريات تغييراً وتطوراً في فلسفته . وعلى ذلك فإن أى دراسة دقيقة لهذه النظرية لا بد أن تضع في اعتبارها مثل هذه التطورات والتغيرات التي حدثت في آرائه على مدى ما يقرب من الستين عاماً .

إلا أنني حين أزعج أن هذا الباب هو مدخل - إذا ما أخذناه في عمومه - إلى مبحث الأنطولوجيا منه إلى أى مبحث فلسفى آخر ، فإنى لا أعنى أنه ينصب على دراسة المشكلة الأنطولوجية . فإن حديثنا هنا ليس حديثاً « عن » مبحث الأنطولوجيا بل « في » هذا المبحث ، أى أنه يتناول بالدراسة موضوعات يمكن إدراجها تحت باب الأنطولوجيا . ولكن هناك بالطبع موضوعات قد لا تدخل تحت هذا المبحث إلا أن مثل هذه الموضوعات الأخيرة هي - في الواقع - أقل بكثير من الموضوعات الأولى . ولنبداً الآن في حديثنا عن مشكلة « العقل والمادة والعالم الخارجى » ، وبعدها نتحدث عن مشكلة « الكليات والحوثيات » .

الفصل الأول

العقل والمادة والعالم الخارجى

أولاً : ثنائية العقل والمادة

بدأ رسل حياته الفلسفية مثاليًا - متشبعاً بأراء برادلى قرأ له - بشغف وأعجب به أكثر من إعجابه بأى فيلسوف معاصر آخر^(١) . وظل لبضع سنوات واحداً من تلاميذه^(٢) وكان يتمنى لو بقى مثاليًا ، فقد كانت متعة مذهشة أن يجعل الإنسان نفسه يعتقد بأن الزمان والمكان غير حقيقيين ، وأن المادة وهم ، وأن العالم فى الحقيقة لا يحتوى على شىء سوى العقل^(٣) . وقد قرأ كلا من « هيجل » و « كانت » وكان إعجابه بهما كبيراً - وليس أدل على إعجابه بهيجل من المشروع الذى فكر فيه ذات يوم وهو أن يكتب سلسلة من الكتب فى فلسفة العلوم ، وسلسلة أخرى فى المسائل الاجتماعية والسياسية ، ويحقق بذلك « تأليفاً هيجلياً فى عمل موسوعى يعالج النظرية والتطبيق بالتساوى »^(٤) ، وكان لبعثه « مقال فى أسس الهندسة » (١٨٩٧) طابع كائن إلى حد بعيد^(٥) مما يدل على إعجابه أيضاً بكانت فى تلك الفترة المبكرة من حياته .

إلا أن آراءه قد تغيرت خلال عام ١٨٩٨ تحت تأثير زميله جورج مور : فرفض آراء كل من هيجل وكانت ووجد نفسه منساقاً إلى مذهب التعدد pluralism . الذى تمسك به طوال حياته^(٦) ومحدثنا رسل عن هذا التحول فيقول :

قرأت « المنطق الأكبر » لهيجل ، واعتقدت - ومازلت أعتقد - أن كل ما يقوله عن الرياضيات لغو صادر عن عقل مشوش ، وانتهيت إلى عدم الاعتقاد بصحح برادلى ضد

My M. D., P. 10.

L. A., P. 324.

P. from M., P. 22.

My M. D., P. II., Autobiography, I, P. 125.

Autobiography, P. 30.

My Ph. D., P. 63.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

(٥)

(٦)

الملاقات . وإن عدم الثقة في الأسس المنطقية لتوحيده ، وكومت . تبة الاستطاف
الترافند فتالية (١) . وقد قادني الصفة في ذلك الوقت للدراسة لينتج . وصلت إلى النتيجة
التالية . . . أن كثيراً من آرائه التي تميزه تمييزاً كبيراً إنما ترجع إلى النظرية المنطقية
الخالصة القائلة أن لكل قضية موضوعاً وعمولاً ، هذه النظرية هي إحدى النظريات التي
يشارك فيها لينتج مع سينوزا وهيجل ويرادل وبدا ل أنه لو تم رفض هذه النظرية
لتحطم كل الأساس المنطقي بميتاليزيقا كل هؤلاء الفلاسفة (٢)

وهكذا هجر رسل المثالية ورفض نظريات هيجل وأتباعه ، وأصبح « يعتقد بكل مالا
يعتقد به الهيجليون » (٣) .

إلا أن رسل حين تخلص من المثالية اعتنق المذهب الواقعي بمعنى مدرسي أفلاطوني
متأثراً في ذلك بواقعية « مينونج Meinong » الذي طبق حجج المذهب الواقعي على العبارات
الوصفية ولكن سرعان ما رفض رسل نظرية « مينونج » وعبر عن هذا الرفض في مقاله
نظرية مينونج في المركبات والافتراضات (١٩٠٤) (٤) . وكان « مينونج » (٥) يعتقد
أن هناك ثلاثة عناصر متضمنة في تفكيرنا في أي شيء : (أ) الفعل act وهو الذي لا يتغير
في أي حالتين من نفس نوع الوعي ، و (ب) المضمون Content وهو ما يكون في ذهني
لحظة التفكير في الموضوع ، وهناك أخيراً (ج) الموضوع object الذي قد يكون ماضياً
أو مستقبلاً ، فيزيقياً أو ذهنيّاً ، مجرداً كالصفة مثلاً أو متخيلاً مثلاً جبل من ذهب ، بل
قد يكون متناقضاً ذاتياً مثل المربع المستدير (٦) وسنعرف فيم بعد كيف رفض رسل هذه
النظرية رفضاً جزئياً في البداية ثم كلياً بعد ذلك .

ولو حاولنا تناول مشكلة العقل والمادة والعالم الخارجي في تلك الفترة المبكرة من حياة
رسل الفلسفة فإننا نلاحظ نوعاً من الواقعية الأفلاطونية تسود كتاباته في هذه الفترة ،
إلا أننا - على الرغم من ذلك - لانكاد نعرّ على شيء دقيق يمكن أن يقال ، فمثل هذه

My M. D., pp., 11-12.

(١)

L. A., P. 324.

(٢)

My Ph: D., P. 62.

(٣)

"Meinong's theory", *Mind*, 1904, P. 204-219, 336-35, 509-524.

(٤)

(٥) ينسب رسل هذه النظرية في « فلسفي كيف تطورت » (ص ١٣٤) إلى برنتانو Brintano والواقع

أن هذه النظرية قال بها « برنتانو » وطورها « مينونج » . وقد يكون من الأفضل أن تسمى نظرية برنتانو-مينونج .

A. of mind, P. 16.

(٦)

المشكلات الانطولوجية في «أصول الرياضيات» - كما لاحظ «كواين» بحق غير محددة^(١) . ولكن نلاحظ بوجه عام أن رسل كان في الفترة التي كتب فيها «أصول الرياضيات» الذي نشره عام ١٩٠٣ واقعياً بالمعنى الأفلاطوني . فقد كان يشارك فريجة الاعتقاد في الحقيقة الأفلاطونية للأعداد ، فكان يتصورها في خياله تسكن عالم الوجود الأبدي^(٢) ، وكان يعتقد أن كل لفظ يرد في عبارة لابد أن يكون له معنى ، و«كل ما يمكن أن يكون موضوعاً للفكر أو ما يمكن أن يرد في أى قضية صادقة كانت أو كاذبة أو ما يمكن أن يعد واحداً أساسه حدا ... ولكل حد كيان أعنى هو «يكون» بمعنى ما ، فرجل ولحظة وعدد وفتة وعلاقة وغول أو أى شئ آخر يمكن ذكره هو بالتأكيد حد^(٣) . ونلاحظ هنا أن رسل يسلم بوجود هذه الكائنات وجوداً مستقلاً عن الفكر ، فهناك الفكر أو العقل وهناك موضوعه . وعلى ذلك تكون الموضوعات أبناً كانت موضوعات للفكر وهي موجودة أو «كائنة» ونذكرها إدراكاً مباشراً عن طريق الفكر . فالعالم الخارجى موجود والمادة موجودة ونكون على إدراك مباشر بكل هذه الموضوعات .

وجاء كتاب «مشاكل الفلسفة» (١٩١٢) ليمر عن تغيرات محددة في آراء رسل . وحين نصل إلى هذا الكتاب إنما نتحدث لأول مرة عن مشكلتنا التي نبناها هنا حديثاً واضحاً . يبدأ رسل هذا الكتاب بسؤال ينطوى على شك فيما كان يسلم به بلا مناقشة في «أصول الرياضيات» فيتساءل : «هل هناك أى معرفة في العالم يمكن أن تكون على درجة من اليقين لا يمكن معها لأى عاقل أن يشك فيها ؟»^(٤) وللإجابة على هذا السؤال تتوالى شكوك رسل في وجود المادة والموضوعات المادية متخذاً في ذلك منهجاً شبيهاً بمنهج الشك الديكارتي ، ومع أن رسل لم يتفق مع ديكارت في الحجج التي قدمها ، إلا أنه على اتفاق معه في وجوب البدء بنقطة ثابتة ينفي الارتكاز عليها^(٥) ، فيقدم رسل العديد من الحجج الاستمولوجية على أننا لا يمكن أن نكون على معرفة مباشرة بالموضوعات

Quine, W. V., "Russell's ontological development", reprinted in *Essays on Bertrand Russell*, edited by E. D. Klemke, University of Illinois press, 1971, P. 4. (١)

P. of M., 2nd ed., Introduction, PP. IX-X. (٢)

ibid., P. 43. (٣)

P. of Ph. P. 1. (٤)

ibid. P. 7. (٥)

التمييزية . فالمنضدة التي هي أمامي الآن لا أستطيع معرفتها معرفة مباشرة بوصفها
« المنضدة الحقيقية » لأن

... المنضدة الحقيقية - إن كَرُمَة منضدة حقيقية - ليست هي نفس ما يقع في
خبرتنا مباشرة خلال النظر أو اللمس أو السمع ، فالمنضدة الحقيقية - إن كان كَرُمَة منضدة
حقيقية - لا تكون معروفة « بطريقة مباشرة » على الإطلاق ، بل يجب أن تكون استدلالاً
بما نعرفه بطريقة مباشرة^(١).

ونلاحظ هنا أن الموضوعات الفيزيقية التي أقر بوجودها في « أصول الرياضيات »
لا تزال أيضاً موجودة هنا . وكل ما هنالك أننا لا نكون على معرفة مباشرة بها بل هي
« مستدل عليها » مما نعرفه مباشرة « وما نعرفه مباشرة هنا لا بد أن يكون - إذن -
النقطة الثابتة التي يبحث عنها رسل وما يجب البدء به والارتكاز عليه ، فماذا يمكن
أن يكون هذا الذي « نعرفه مباشرة » ؟ يقول رسل :

على الرغم من أننا نشك في الوجود الفيزيقي للمنضدة ، فلا يمكن أن نشك في المعطيات
الحسية التي تجعلنا نعتقد بوجود المنضدة ، فنحن لا نشك ، ونحن ننظر إلى المنضدة - في
لبن معين وشكل معين يظهران لنا ، ولا نشك - ونحن نضبط عليها - في إحساس معين
بصلابة تختبرها بأنفسنا^(٢) .

فمعطياتنا الحسية - إذن - هي كل ما نعرفه مباشرة عن المنضدة ، ولكن لا يعني هذا
أن المنضدة « هي » المعطيات الحسية ، أو أن المعطيات الحسية خواص للمنضدة بشكل
مباشر^(٣) ، فكل ما بين المنضدة والمعطيات الحسية من علاقة إنما هي علاقة العلة بالعلول .
مع أن معرفتنا بالعلة هنا ليست « معرفة مباشرة » بل « معرفة بالوصف » ، فالمنضدة هنا هي
الشيء الفيزيقي الذي يسبب كلنا وكلنا من الانطباعات ، فهذا « يصف » المنضدة عن طريق
المعطيات الحسية ، ولكن لاجود لأي حالة ذهنية نعي بها المنضدة وعياً مباشراً ، وكل
معرفتنا عنها إنما هي معرفة « بالحقائق » . أما الشيء الواقعي وهو المنضدة - لو تخبرنا

ibid., pp. 3-4.

ibid., pp. 3-4.

ibid., p. 7.

(١)

(٢)

(٣)

الدقة — فليس معروفا لنا على الإطلاق^(١) .

ولكن لو صح أن « الموضوعات الفيزيائية » أشياء « مستدل عليها » فكيف نكون على يقين من وجود هذه الموضوعات ؟ وهنا يبدو رسل عاجزاً عن تقديم دليل مقنع لإثبات ذلك فيلجأ إلى اعتقاد الحس المشترك في وجودها : فيرى أن اعتقادنا بوجود عالم مادي مستقل عنا إنما هو اعتقاد « غريزي » فنحن نجد هذا الاعتقاد مغروساً في نفوسنا عندما نبدأ عملية التأمل . إن هذا الاعتقاد — فيما يرى — لا يقود إلى أى صعوبات ، بل — بالعكس يجعل فكرتنا من الخبرات مبسطة ومنسقة . ولا يرى أى سبب يدعو إلى رفضه^(٢) .

أما عن طبيعة المادة أو الموضوعات الفيزيائية المستدل عليها من المعطيات الحسية فلا يقدم لنا رسل شيئاً نستطيع به أن نعرف شيئاً عن طبيعتها ، ويبدو وهو يتحدث عن طبيعة الشيء المادي — « لا أدرياً » على حد تعبير أحد الباحثين^(٣) . ولكن على الرغم من « اللادورية » المتعلقة بطبيعة المادة فهي ليست مثل « الشيء في ذاته » الذي قال به كانت مادامت « استدلالاً » فما نعرفه بشكل مباشر وهو المعطيات الحسية .

وما يجب ملاحظته هنا هو أن رسل يعنى « بالمعطيات الحسية » تلك الأشياء التي نعرفها بطريقة مباشرة في الإحساس كالألوان والأصوات والروائح . أما الإحساس فيعنى به تجربة الوعى المباشر بهذه الأشياء ، فحينما أرى لوناً يكون لدى إحساس باللون ، أما اللون نفسه فهو معطى حسي وليس إحساساً ، كما يطلق رسل على المنصدة الحقيقية — إن كان ثمة منصدة حقيقية — إسم موضوع فيزيقي ، كما يطلق على الموضوعات الفيزيائية في مجموعها اسم « المادة »^(٤) .

هذا هو مؤدى ما ذهب إليه رسل في « مشاكل الفلسفة » بالنسبة لموضوعنا الذي

ibid., p. 26.

(١)

ibid., p. 11.

(٢)

Weitz, M., "Analysis and the Unity of Russell's Philosophy, *The Philosophy of Bertrand Russell*, edited by : P. A., Schilpp, The Library of Living Philosophers, Tudar Publishing Company, New York, 1944, P. 63.

(٣)

P. of PH., P. 4.

(٤)

تحدث عنه : ونخلص من ذلك إلى نتيجتين هامتين لأغراضنا وهما :

١ - إن رسل قد سلم بشأنية الفعل الذهني والموضوع الحسي ، الأول هو ما يطلق عليه « الإحساس » والثاني هو ما أسماه « المعطى الحسي » أو بعبارة أخرى قد سلم رسل بشأنية العقل والمادة بوصفهما شيئين مختلفين تماماً ، فلا شك أن الحس المشترك يعتبر المناضد والكرامى والشمس والقمر والموضوعات المادية عموماً مختلفة اختلافاً تاماً عن الأذهان ومحدويات الأذهان ، ولما وجود مستمر حتى ولو لم توجد الأذهان^(١) .

٢ - إن رسل في هذه المرحلة المتقدمة من حياته الفلسفية كان يأخذ - وإن لم يصرح بذلك - بصورة من صور النظرية العلية للإدراك . فالموضوعات الفيزيائية - كما رأينا - أسباب معطيات الحسية التي نستدل على أساسها وجود هذه الموضوعات . هذه النظرية سوف يتخلل عنها رسل - كما ستعرف - لفترة طويلة ثم يعود ليتبناها مرة أخرى في كتاباته المتأخرة .

ولترك الآن عام ١٩١٢ و « مشاكل الفلسفة » لتعيش مع رسل خمسة أعوام تعد من أخصب أعوام حياته الفلسفية ، أضحى من عام ١٩١٤ حتى عام ١٩١٩ ، وبهنا هنا على وجه الخصوص عامين من هذه الأعوام الخمسة وهما ١٩١٤ ، ١٩١٥ ، وحسبنا أن نتبج أراء رسل في موضوع العقل والمادة - في هذين العامين - خلال ثلاثة أبحاث ومجموعة من المحاضرات ، والأبحاث الثلاثة هنا هي : « علاقة المعطيات الحسية بالفيزيقا » (يناير ١٩١٤) ، و « في طبيعة المعرفة المباشرة » (يونيو - يوليو ١٩١٤) و « المكونات القصدية للمادة » (يوليو ١٩١٥) . أما مجموعة المحاضرات فهي محاضرات « لاويل » التي نشرت في كتاب يحمل اسم « معرفتنا بالعالم الخارجى » (١٩١٤) وأعيد نشره متقحاً عام ١٩٢٦) أما بقية أعمال تلك الأعوام الخمسة فلا جديد فيها بالنسبة للموضوع الذى نتحدث عنه ، ولكننا سوف نشير إلى بعضها كلما وجدنا ضرورة لذلك

وبوجه عام نجد رسل في جميع أعمال هذه الفترة يؤكد الثنائية السيكو - فيزيقية التي كان يقرها في « مشاكل الفلسفة » ، ولكننا نلاحظ تغيرات هامة عن آرائه السابقة

التي عرضها في هذا الكتاب ولعل أهم هذه التغييرات هي إحلال مبدأ « البناء المنطقي » ، Logical Construction محل مبدأ الاستدلال الذي كانت الموضوعات الفيزيقية بمقتضاه مستدلاً عليها « من المعطيات الحسية » ولكنها أصبحت بمقتضى هذا المبدأ الجديد « مبنية » من هذه المعطيات ومن نوع آخر من المعطيات يطلق عليه رسل اسم « المعطيات الحسية الممكنة » sensibilia وسوف نعرض لمبدأ « البناء » فيما بعد بشيء من التفصيل ^(١) . ولكن يكفيننا هنا أن نقدم فكرة عامة عن هذا المبدأ الذي يلعب دوراً أساسياً في فلسفة رسل جميعها .

إن مبدأ (أو منهج) البناء المنطقي هو - في الواقع - صورة من صور « نصل أو كوام » الذي يهدف إلى الاستغناء - كلما أمكن ذلك - عن الكائنات المستدل عليها : تلك التي لا نكون على معرفة مباشرة بها . وإحلال ما نكون على معرفة مباشرة به محلها وقد صاغه رسل على النحو التالي :

يجب إحلال البنائات المنطقية محل الكائنات المستدل عليها أينما كان ذلك ممكناً ^(٢) ويرى رسل في هذا المبدأ « القاعدة الأسمى للتفلسف العلمي » ^(٣) .

ولتوضيح هذا المبدأ نضرب مثالا له في مجال الرياضيات يذكره رسل شرحاً للغرض الذي يهدف إليه البناء « . فقد كانت الأعداد الصماء irrational في الماضي مستدلاً عليها بوصفها النهايات المفترضة لسلسلة الأعداد المنطقية rational التي لم يكن لها نهاية منطقية . إلا أن هذا الأمر قد ترك الأعداد الصماء مجرد أمنية ، ولهذا لم تعد المناهج الأكثر دقة تسمح بمثل هذا التعريف . فنحن الآن نعرف العدد الأصم بأنه فئة معينة من النسب ، وهكذا بنى العدد الأصم بناء منطقياً عن طريق النسب بدلا من الوصول إليه عن طريق الاستدلال عليه من النسب استدلالاً لا ثقة فيه ^(٤) .

ويبدو أن النجاح الذي حققه هذا المنهج في مجال الرياضيات بعد نشر « أصول

(١) انظر : الفصل الثاني من الباب الثالث .

R. S. P., P. 115.

ibid., P. 115.

ibid., P. 115.

(٢)

(٣)

(٤)

الرياضيات « (١٩٠٣) و « برنكيما ما تماثيكا » (١٩١٠) قد شجع رسل على تطبيق مناهج مماثلة على المسائل الفلسفية التقليدية الخاصة بطبيعة العالم وطبيعة المادة وغير ذلك ، ولعل الفضل في ذلك يرجع إلى « وايتهد » الذي شجع رسل على تطبيق مثل هذا المنهج . وهكذا لا تكون الموضوعات الفيزيقية - عند رسل - مجرد استدلالات من المعطيات الحسية بل تكون « بناءات منطقية » من هذه المعطيات ومن « المعطيات الحسية الممكنة » . ونصل لذلك إلى المسألة المهمة هنا وهي المقصود بالمعطيات الحسية والمعطيات الحسية الممكنة .

لا يقصد رسل بالمعطى الحسى هنا كل ما هو متاح للحس في وقت معين ، بل بالأحرى جزءاً من الكل كما هو معزول عن طريق الانتباه ، كهذه البقعة الجزئية من اللون ، والأصوات الجزئية وهكذا^(١) . والمعطيات الحسية - في اعتقاد رسل - « فيزيقية » وليست « ذهنية » . وحينما يتحدث رسل عما هو « فيزيقي » فإنه يعنى به « ما تعالجه الفيزيكا » . فمن المعروف أن الفيزيكا تخبرنا بشيء عن مكونات العالم الفعلي وهذه المكونات هي ما يسميه رسل بالفيزيقي ، أيًا كانت طبيعتها التي تظهر خلال البرهان^(٢) . أما تعريف لفظ « ذهني » فهو أكثر صعوبة ، ولا يمكن - في اعتقاده - تقديم تعريف مرضى له إلا بعد حسم الجادالات القائمة حول تعريفه ، ولذلك فهو يقدم تعريفاً « دجماطيقياً » له فيقول :

إننى سأطلق على جزئية ما لفظ « ذهني » حينما تكون على وى ما ، سأطلق على واقعة ما (لفظ) « ذهني » حينما تكون مشتتة على جزئية ذهنية ككون^(٣) .

ويرفض رسل القول بثنائية المعطيات الحسية لأنها لا تظل بعد أن ينتهى كونها معطيات ، ويرى أن عدم بقائها إنما هو مجرد استدلال محتمل من القوانين العلمية المؤكدة تجريبيّاً . وهذا لا يتعمل في اعتقاده - القول بثنائيتها ، وبذلك يكون لدينا مطلق الحرية في معالجتها بوصفها جزءاً من مادة موضوع الفيزيكا^(٤) .

ibid., P. 109.

ibid., P. 111.

ibid., P. 112.

ibid., P. 112.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

« لا شك فيه أن الرأي القائل بذهنية المعطيات الحسية إنما يأتي من ذاتيتها الفسيولوجية من ناحية ، ويأتي من فشل التمييز بين المعطى الحسى و« الإحساس » من ناحية أخرى ، وأقصد بالإحساس الواقعة التي تعتمد على وعى الذات بالمعطى الحسى . وهكذا فإن الإحساس شيء مركب تكون فيه الذات مكوناً من مكوناته ، وبالتالي فهو ذهني في حين أن المعطى الحسى - من ناحية أخرى - يقف في مقابل الذات بوصفه الموضوع الخارجى الذى تلمسه الذات في الإحساس (١) .

وهنا نلاحظ أن هناك « فعل الوعى » awareness و « موضوع الوعى » ، أولهما « ذهنى » وثانيهما « فيزيق » ، أو بوجه عام هناك ثنائية « العقل » و « المادة » . وتبدو هذه الثنائية - في هذه المرحلة - ثنائية مطلقة ونهائية . حقيقة أن رسل يقرر أن ما هو « ذهنى » وما هو « فيزيق » لا يكونان بالضرورة غير مجتمعين ، إلا أنه لم ير - في هذه الفترة - سبباً يدعو إلى افتراض أنهما ملتحمان (٢) .

هذا فيما يتعلق بالمعطيات الحسية ، أما « المعطيات الحسية الممكنة » فهى ذات أهمية كبيرة في هذا الموضوع ، لأن رسل يعتبرها « المكونات القصوى للعالم الفيزيقي » (٣) ومعنى ذلك أن بناء الموضوعات المادية أو الفيزيقية يقوم على هذا النوع من المعطيات . لأننا قد نعد « المعطيات الحسية » جزءاً من المعطيات الحسية الممكنة فماذا يقصد رسل بهذا النوع من المعطيات ؟ .

يقصد رسل بالمعطيات الحسية الممكنة « تلك الموضوعات التى يكون لها نفس الوضع الميتافيزيقي الذى يكون للمعطيات الحسية دون أن تكون بالضرورة معطيات لأى عقل » (٤) فكل ما بين « المعطيات الحسية الممكنة » و « المعطيات الحسية » من فرق هو أن هذه الأخيرة معطيات لعقل ما ، وفيما عدا ذلك - كما يفهم من هذا التعريف - فهما لا يختلفان في شيء . فالعلاقة بين الاثنين هى - فيما يرى رسل - كعلاقة الرجل بالزوج (الرجل) ، فالرجل يصبح زوجاً حين يدخل في علاقة الزواج ، وبالمثل فإن « المعطى الحسى الممكن » يصبح معطى حسيّاً حين يدخل في علاقة « المعرفة المباشرة » (٥)

ibid., PP. 112-3.

(١)

ibid., P. 112.

(٢)

ibid., P. 113.

(٣)

ibid., P. 110.

(٤)

ibid., P. 110.

(٥)

وعلى ذلك فالمعطيات الحسية الممكنة - تبعاً لرسل - موجودة . وكل ما هنالك أنها لم تصبح موضوعاً لعقل يعيها ويحولها إلى معطيات حسية ، أو بعبارة أخرى أنها - على عكس المعطيات الحسية - لم تصبح موضوعاً للمعرفة المباشرة ، وبإستثناء ذلك يكون لها نفس الوضع الميتافيزيقي والفيزيقي الذي يكون للمعطيات الحسية .

فدورست - وهذا محال - أن هناك جسداً أنشأنا كاملاً بلا عقل بداخله ، لكائن هذه « المعطيات الحسية الممكنة » مبرودة بالنسبة لهذا الجسم ، وكان من الممكن أن تصبح معطيات حسية لو كان هناك عقل داخل هذا الجسم ، فأيضيفه العقل إلى « المعطيات الحسية الممكنة » إنما هو « مجرد » البص بها ، وكل ما عدا ذلك فيزيقي أو فسيولوجي^(١).

ونلاحظ أن « المعطيات الحسية الممكنة » - في هذا المعنى - أوسع في مدلولها من المعطيات الحسية . فهذه الأخيرة هي - بمعنى ما - جزء من الأولى أى « أن كل المعطيات الحسية هي « معطيات حسية ممكنة »^(٢) ، وكل ما هنالك أنها قد دخلت في علاقة المعرفة المباشرة فأصبحت مدركة عن طريق عقل ما ، ولو صبح ذلك لكان في استطاعتنا أن نعرف المعطيات الحسية بأنها ذلك الجزء من المعطيات الحسية الممكنة الذي أصبح موضوعاً لأعضاء الحس والأعصاب والمخ ، أى أصبح معروفاً معرفة مباشرة .

وثمة تمييز آخر لم يصرح به رسل إلا أنه نتيجة لازمة عن رأيه في المعطيات الحسية في هذه الفترة حيث كان يعتقد بوجود الأفعال الذهنية ، فالمعطيات الحسية - في رأى رسل - فيزيقية على أساس أنها ليست من مكونات الأفعال الذهنية بل موضوعات لها ، ويستدل من ذلك أنه ليس من المستحيل منطقياً أن تكون المعطيات الحسية عامة ودائمة *Presistent* ، وإذا كان رسل يعتقد في كونها خاصة ولحظية *momentary* فإن ذلك راجع إلى أنه يعتبرها معتمدة علياً على حالة وضع جسم الملاحظ ، فالسبب في اعتبار المعطيات الحسية خاصة هو أنه حتى لو فرضنا أن من الممكن أن يكون شخصان على نفس الحالة الفسيولوجية تماماً ، فإنهما لا يمكن أن يشغلا نفس الموضع تماماً في نفس الوقت ، والسبب في اعتبارها لحظية هو أنه إذا استطاع شخص أن يظل تماماً على نفس الموضع والاتجاه لمدة معينة من الزمن ، فمن غير المحتمل ألا يكون هناك تغيير في

ibid., P. 111.

ibid., P. 111.

(١)

(٢)

البيئة أو في الحالة الفسيولوجية^(١) .

والآن هل تنطبق مثل هذه الاعتبارات على « المعطيات الحسية الممكنة » ؟ أعنى هل هي خاصة ولحظية ؟ إن تصور رسل « المعطيات الحسية الممكنة » لا يتبع لنا إلا أن نجيب على هذا السؤال بالنفي . فهذه المعطيات لا تعتمد على وضع جسم الشخص الملاحظ سواء موضعه أو حالته الفسيولوجية ، طالما أنها لم تصبح موضوعاً لعقل يدركها .

فإذا كان رجلان جالسين في حجرة ، فأنهما يدركان عالَمين worlds متشابهين إلى حد ما ، فإذا ما دخل عليهما رجل ثالث وجلس بينهما ، فإن عالماً ثالثاً متوسطاً بين العالمين السابقين يبا في إدراكه هذا الرجل الثالث ، حقيقة أننا لا نستطيع بصورة معقولة أن نفترض أن نفس هذا العالم قد وجد من قبل ، لانه مشروط بالأعضاء الحسية لهذا القادم الجديد وبأعصابه ونحوه ، إلا أننا يمكن أن نفترض بصورة معقولة أن جانباً « ما » للعالم universe موجود من وجهة النظر تلك ، مع أنه لم يكن موضع إدراك أحد^(٢) .

ونلاحظ هنا مع « آير » أن هذا يستلزم أن مجموعة المعطيات الحسية الممكنة التي تشكل ما أطلق عليه رسل اسم « العالم المتوسط » ليست لحظية طالما أنها كانت موجودة بشكل ما قبل أن يحولها الرجل الثالث إلى معطيات حسية ، كما أن هذا يستلزم أنها ليست خاصة لأنها كانت مباحة لأي شخص يأتي ويحس بها ، ولكنها من ناحية أخرى تصبح خاصة في الوقت الذي يحس بها أى شخص ويحولها إلى معطيات حسية ، وإذا ما تحولت إلى معطيات حسية فإنها ستخرج من دائرة الوجود في الوقت الذي يتوقف فيه الشخص الذي يحسها عن الاحساس بها^(٣) . وعلى ذلك فإن « المعطيات الحسية الممكنة » - بعكس المعطيات الحسية - هي عامة Public ودائمة . ولا ندرى إن كان رسل يقبل هذا التفسير أو لا يقبله ، ولكنه على أية حال تفسير معقول ومنطقي ناتج عن رأى رسل في المعطيات الحسية والمعطيات الحسية الممكنة .

وأيضاً فإن القول بأن « المعطيات الحسية الممكنة » ليست معطيات لأي عقل يقودنا إلى تمييز آخر بينها وبين المعطيات الحسية . فالمعطيات الحسية - كما عرفنا -

Ayer, A. J., Russell and Moore, Macmillan Co., London, 1971, PP. 57-8, R. S. P., PP. 112-3. (١)

OK. of EW., P. 95. (٢)

Ayer, Russell and Moor, P. 58. (٣)

تكون معروفة لنا بطريقة مباشرة. في حين أن المعطيات الحسية الممكنة لا تكون معروفة لنا بهذه الطريقة ، إلا أن رسل يتحدث عن هذه الأخيرة على أنها « موجودة » بنحو أو بآخر . فلا بد إذن من أن تكون هناك وسيلة للتوصل إلى معرفتها . فإذا عسى أن تكون هذه الوسيلة ؟ إن رسل لم يكن واضحا تماما في هذه النقطة . فأحيانا يتحدث عن هذه « المعطيات الحسية الممكنة » بوصفها استدلالات من المعطيات الحسية . فقد سمح لنفسه بعد أن شاء أن يبنى « المادة » من المعطيات الحسية فقط بنوعين من الكائنات المستدل عليها وهما : معطيات الآخرين الحسية والمعطيات الحسية الممكنة ^(١) . ويتحدث أحيانا أخرى عنها بوصفها « فروض » ضرورية لتفسير العالم الفيزيقي . يقول رسل :

فهذه « المعطيات الحسية الممكنة » التي هي ليست معطيات لاحد يجب أخذها على أنها فروض شارحه معين في القول التمهيدى أكثر من كونها جزءا دجما طبقيا من فلسفة الفيزيقا في صورتها النهائية ^(٢) .

فالمعطيات الحسية الممكنة - كما نفهم في هذا النص - ما هي إلا مجرد « فروض » لا بد من وضعها في الاعتبار أثناء إقامة الفيزيقا ، ولكنها ليست جزءا من الفيزيقا في صورتها النهائية . إن رسل في هذه المرحلة التي نتحدث عنها كان يعتقد أن تطبيق منهج البناء المنطقي لا بد أن يؤدي - في رأيه - إلى تفسير المادة في حدود المعطيات الحسية فقط ، بل في حدود المعطيات الحسية لفرد واحد ، طالما أن المعطيات الحسية للآخرين لا يمكن معرفتها بدون عنصر من عناصر الاستدلال ^(٣) . ومع ذلك فقد سمح لنفسه - كما أشرنا إلى ذلك منذ قليل - أن يستدل على المعطيات الحسية الممكنة . فما استدل عليه هنا مجرد « فروض » وليست كائنات فعلية غير مدركة . لأنها لو كانت كذلك لكانت جزءا من الفيزيقا في صورتها النهائية . وهذا ما لم يقر به رسل . بل يرى أيضا إمكان الاستغناء عن هذه « الفروض » حين يتم بناء الفيزيقا . وهذه الصفة الفرضية للمعطيات الحسية الممكنة يؤكد لها « كويتون » حين يقرر أنه من الطبيعي تفسيرها على أنها انطباعات حسية فرضية أكثر من كونها عناصر فعلية للموضوعات الفيزيقية ^(٤) .

R. S. P., P. 116.

ibid., P. 117.

ibid., P. 116.

Quinton, A., "Mind and Matter", *Brain and Mind*, edited by J.R. Smythies, Routledge

Kegan Paul, London, 1965, P. 216.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

والآن إذا كان لابد من افتراض هذه «المعطيات الحسية الممكنة» لنتسنى لنا إقامة الفيزيقا
فما الأساس الذى يستند إليه رسل فى افتراضها ؟ وهنا نجد رسل يقول مبدأ « الاستمرار »
أو الاتصال Continuity أساسا لتبريرها^(١). فحين ندور حول المنضدة - مثلا - نتوقع
أن نحصل على إحساسات متشابهة . ونعتقد أنه لو كانت هناك منضدة لكان لدينا
عنها سلسلة مستمرة من الإحساسات ، وأيضا لو كان هناك مجموعة من المشاهدين
لكانت لديهم إحساسات متشابهة ومستمرة .

إلا أن مبدأ الاستمرار فى نظر بعض الكتاب من أمثال « داووز هيكس » لا يعد
أساسا سليما للقول بمثل هذه المعطيات الحسية الممكنة ، بل أكثر من ذلك قد يؤدي إلى
نتيجة عكسية . كما أن هذه المعطيات الحسية الممكنة لا يمكن أن تكون محسوسة فقد
حرم عليها بشكل صارم أن تدخل منطقة الخبرة كذرات رجل الفيزيقا أو مثل « الشيء » فى
ذاته « الذى قال به كانت ، ولذلك يرى « هيكس » أن تسميتها بالمعطيات الحسية الممكنة
تسمية تعسفية تماما^(٢) . وسرى فيما بعد أن رسل لم يقنع بمبدأ الاستمرار^(٣) كأساس وحيد
لافتراض المعطيات الحسية الممكنة ولكنه كان - على كل حال - مقتنعا بوجودها تمام
الاقتناع .

ونخلص مما تقدم - والذى ينصب أساساً على ما جاء فى مقال « علاقة المعطيات الحسية
بالفيزيقا » - أن رسل يميز تمييزاً قاطعاً بين العقل والمادة على وجه نستطيع معه القول بأن هذه
الثنائية السيكوفيزيقية ثنائية مطلقة ونهائية . وهذا الرأى سنجده يتكرر فى جميع أعمال
تلك الفترة التى نتحدث عنها .

أما كتاب « معرفتنا بالعالم الخارجى » فهو - كما يقول رسل - ينصب على تحليل
الموضوعات الحسية . أو كما يتضح من عنوانه يعنى أساسا بتحليل العالم الخارجى ولا نجد
شيئا يذكر عن العقل . ولذلك فسيكون هذا الكتاب مفيدا لنا حين نتحدث عن « بناء
المادة » ومن المعروف أن رسل بعد أن نشر هذا الكتاب عام ١٩١٤ تغيرت آراؤه بالنسبة
لموضوع العقل والمادة بعد ذلك بخمس سنوات فعاد عام ١٩٢٦ لنشر الكتاب بعد أن قام

R. S. P., P. 111.

(١)

Hickes, G. D., Critical Realism, Macimillan and Co., London, 1938, P. 28.

(٢)

OK of Ew., P. 113-4.

(٣)

قام بتصحيح ما ورد فيه من آراء حتى تتلاءم وما تحول إليه من آراء جديدة : وبالطبع فقد كانت معظم التصحيحات القليلة التي قام بها في هذه الطبعة الثانية منصبة على ما ورد في الطبعة الأولى من آراء حول « العقل » . . فلا نرى الطبعة الثانية هذه الثانية التي نلاحظها في الإشارات القليلة التي وردت في الطبعة الأولى .

ومن الواضح أن رسل كان يميز في الطبعة الأولى لهذا الكتاب تمييزاً واضحاً بين (١) إحساسنا الذي هو حادثة ذهنية تتوقف على كونها على وعى بموضوع حسى ، و (ب) الموضوع الحسى الذى نكون على وعى به في الإحساس^(١) . وما يقصده رسل بالموضوع الحسى هنا ليس شيئاً مثل المنصدة التي تكون مرئية ولموسة ولها دوام إلى حد ما ، بل يعنى به بقعة من اللون تظهر لنا حين ننظر إلى المنصدة ، أو صلاية جزئية نشعر بها حين نضغط عليها . أو صوتاً جزئياً نسمعه حين ننقر فوقها ، « وسأطلق على كل من ذلك موضوعاً حسياً ، وأطلق على وعينا به إحساساً »^(٢) . هذه النصوص قد حذفها رسل في طبعة الكتاب الثانية . ولعل هذين القولين السابقين هما أهم ما حذفه ، بالنسبة لموضوع الثانية ، وهو موضوع لم يكن موضع اهتمام أصلاً في هذا الكتاب ، لأن هدفه كان تحليل المادة والعالم الخارجى وحسب . ومهما يكن من شيء فقد اتضح الآن أن رسل في « معرفتنا بالعالم الخارجى » (١٩١٤) يقر بشئناية واضحة وصرحة بين العقل والمادة : إلا أن ما ذكره - كما هو واضح - لا يخرج عما اشرنا إليه في مقال « علاقة المعطيات الحسية بالفيزيقا » .

ويؤكد رسل هذه الثانية مرة أخرى في مقال « طبيعة المعرفة المباشرة » الذى أعيد نشره في « المنطق والمعرفة » في الجزء الثالث من هذا المقال الطويل^(٣) يشرح رسل طبيعة المعرفة المباشرة على أنها علاقة تقوم على علاقة ذات بموضوع ، فالذات تكون على معرفة مباشرة بشيء ما ، أى أن « الذات » هي « مجال » علاقة المعرفة المباشرة ، أما « الموضوع » فهو الكائن الذى يكون معرفاً ومعرفة مباشرة ، أى أن « الموضوعات » هي المجال العكسى

OK. of EW, 1st ed., 1914, P. 76.

(١)

ibid, P. 76.

(٢)

وفيما عدا الإشارتين السابقتين إلى الطبعة الأولى لن تكون هناك إشارة أخرى إلى هذه الطبعة .

(٣) يشتمل المقال على ثلاثة فصول ، ينصب الأول على وصف الخبرة ، ويحمل الثانى اسم « الواحدة

المحايدة » (وسنعود إلى هذا الفصل بعد قليل) والثالث عنوانه « تحليل الخبرة » .

لعلاقة المعرفة المباشرة^(١) وعلى ذلك تكون « الذات » ذهنية : أما « الموضوع » فليس ذهنيا إلا في الاستبطان الذاتي^(٢) .

ونلاحظ مع « ووتر » أن « المعرفة المباشرة » - في هذا المقال قد حلت محل « العقل » بوصفه نشاطا عقليا أقصى . ذلك أن رسل يرفض العقل بوصفه « كائنا » ذهنيا أقصى مستبدلا به المعرفة المباشرة بوصفها واقعة ذهنية قصوى . وقد وصل إلى ذلك خلال رفضه للرأى الذى ذكره في « مشاكل الفلسفة » والقائل بأننا نكون على معرفة مباشرة بأنفسنا ، فاضطر تحت تأثير نقد هيوم للخبرة . وتقد الثنائية من جانب مذهب الواحدية المخالفة إلى انكار القول بأن كل ما لدينا هو الوعى الذاتى ، ويلزم عن ذلك أننا لا نكون على معرفة مباشرة بالنفس بوصفها كائنا منعزلا ، وبالتالي فلا نعرف طبيعتها الذاتية ، ويتبع على ذلك أننا لا نعرف بطريقة مباشرة إلا الوقائع الذهنية ، فتعريف « الذهى » إذن هو واقعة تتضمن معرفة مباشرة ، وعلاقات قائمة عليها ، والخاصية المميزة لما هو ذهنى لا توجد في الجزئيات المتضمنة بلى توجد فقط في طبيعته العلاقات بينها^(٣) .

فالمعرفة المباشرة إذن هي علاقة ثنائية ، وهذه العلاقة هي ما تميز الخبرة ، لأن الخاصية المميزة للخبرة هي أنها علاقة ذات حدين ، وهذه العلاقة هي المعرفة المباشرة التى تكون فيها ذات على معرفة مباشرة بالموضوعات^(٤) . ويجب أن نلاحظ هنا أنه إذا كان رسل قد اضطر إلى القول بعدم معرفتنا « بالذات » معرفة مباشرة فإن ذلك لا يمنع نظريته من شرح معنى « أنا » بالاستعانة بلفظ « هذا » بوصفه اسم علم لموضوع الانتباه^(٥) . أما مقال « المكونات القصوى للمادة » الذى أعيد نشره في كتاب « التصوف والمنطق » فليس فيه جديد يمكن إضافته إلى ما تحدثنا عنه في موضوع ثنائية العقل والمادة ، ففي هذا المقال أيضا يؤكد على هذه الثنائية بتأكيديه على ثنائية الإحساس وموضوعه ، بل يجعل تأكيد هذه الثنائية المهدف الرئيسى من المقال^(٦) .

. A., P. 162.

(١)

id., P. 127.

(٢)

'eitz, "Analysis and the unity of Russell's Philosophy", op. cit, P. 64. ibid., P. 163 f.

(٣)

. A.; PP. 173-4.

(٤)

id., P. 174.

(٥)

. C. M., P. 94.

(٦)

وبلاحظ هنا - وبوجه عام - أن رسل في هذه المرحلة التي نتحدث عنها كان يعد « العقل » في « مشاكل الفلسفة » ذاتا ذهنية أو كائنا ذهنيا نكون على وعى به ، كما تكون هي على وعى بنواضوعات الخارجية .. بينما الموضوعات الخارجية استدلالات مما تعبها الذات وعيا مباشراً وهي المعطيات الحسية . أما في « معرفتنا بالعالم الخارجي » والابحاث التي ظهرت في هذه الفترة فقد كان رسل يعد كلا من العقل والمادة بناء منطقياً من الجزئيات التي نكون بها على إدراك مباشر ، أو ما يمكن أن نستدل عليه من هذه الجزئيات . فالعقل بناء منطقي من الواقع الذهنية والمادة بناء منطقي من المعطيات الحسية والمعطيات الحسية الممكنة . وهنا قد يتبادر إلى الذهن السؤال التالي كيف يتم - إذن - « بناء » العقل والمادة ؟ وسوف تكون الإجابة على هذا السؤال موضع الفصل الثاني من هذا الباب الذي ينصب على الحديث عن « بناء العقل والمادة » ، ليس فقط في هذه المرحلة التي نتحدث عنها هنا ، بل في تطور أفكار رسل بعد ذلك بالمثل ، وذلك حتى يمكننا تقديم فكرة واضحة عن تصور رسل لطبيعة كل من العقل والمادة في إطار تطوري متسلسل .

وما نخلص إليه هنا هو أن رسل بدأ مقتبعا بنظرية برنتانو - مبنونج القائلة بأن تفكيرنا في أي شيء يتضمن ثلاثة عناصر : الفعل والمضمون والموضوع ، وقد رفض هنا فكرة المضمون ، وبقى ثنائيا مدافعا بإصرار عن هذه الثنائية بين الذات والموضوع ، أو بين العقل والمادة حتى عام ١٩١٩ حيث اقتنع بنظرية الواحدة المحايدة كما بدت عند « ماخ » و « وليم جيمس » والواقعيين الأمريكيين الجدد . وإذا وصلنا إلى هذه المرحلة إنما نصل إلى التحول الكبير الذي طرأ على فلسفة رسل ، وإلى أهم وأخطر ما أدخله رسل على آرائه من تغيرات ، جعلته ينتكر لأهم ما كان يدافع عنه طوال أكثر من عشرين عاماً من حياته الفلسفية .

ثانياً : الواحدة المحايدة ونظرية الأحداث

وقبل أن نتحدث عن تصور رسل لمشكلة العقل والمادة بعد أن تنكر للثنائية السيكو - فيزيقية ونحول إلى مذهب الواحدة المحايدة ، نقف وقفة قصيرة عند معنى الواحدة المحايدة عموماً ، وكيف تصورها ماخ وجيمس وهما المؤسسان الحقيقيان لهذه الفلسفة ، وكذلك لشرح معنى « الواحدة المحايدة » نذكر مثالا ذكره أحد الكتاب المعاصرين وهو « ييجر »

يقول الكاتب : لتخيل قبيلة بدائية لها تصورات محددة لما نسميه بالأحداث الطبيعية . فهي تعتقد أن الرعد صوت الشياطين والبرق نزول الآلهة . ولكن لنفرض أن حكيما يظهر في هذه القبيلة ليقول أن البرق والرعد شيء واحد ، فمن الطبيعي أن يكون هذا الحكيم موضع الاحتقار لإلحاده (على أساس أن الآلهة لا تعاشر الشياطين) وموضع سخرة أيضا من فلاسفة القبيلة . فقد يقول فيلسوف داهية : « إذا كان الرعد هو « البرق » ونحن نسمع الرعد لكان في إمكاننا أن نسمع البرق » و « نرى الرعد » أيضا . وهذا تناقض . وإذا كان الرعد هو البرق فأى منهما إذن هو الرعد والبرق ؟ . وحينئذ يقدم الحكيم تصوره للعلم في المستقبل فيشرح نظرية الكهرباء ليستنتج أن ما يقصده هو أن الرعد الذي نسمعه هو نفس التفريغ الكهربائي بين سحب ذرات الماء المشوية ionized (أى التى تحمل شحنات كهربائية) مثل البرق الذى نراه — فليس « س هو ص » بل « س هو ط مثل ص » ^(١) .

وعلى ضوء هذا المثال نستطيع فهم معنى « الواحدية المحايدة » كما يتصورها أصحابها فهي لا تدعى أن « العقل » هو نفسه « المادة » ، بحيث لو أمسكنا بقطعة حجر قلنا أنها « عقل » وكان لكلامنا معنى ، بل كل ما هنالك أن « العقل » يتركب من نفس « النسيج » stuff الذى تتركب منه قطعة المادة ، ولكن بتنظيم مختلف . فالواحدية المحايدة هي — إذن — تلك النظرية القائلة بأن الأشياء التى نعتبرها ذهنية والأشياء التى نعتبرها فيزيقية لا تختلف على وجه يكون معه لأحدهما خاصية ذاتية لا تكون للأخرى بل تختلف فقط من ناحية التنظيم أو السياق ^(٢) . بحيث يمكننا أن نعد كلا من العقل وقطعة المادة (فى رأى راسل) بنائين منطقيين مشكلين من مواد لا تختلف اختلافا جوهريا . وأحيانا ما تكون هذه المواد متطابقة بالفعل ^(٣) . ويفسر رسل هذه النظرية بمقارنتها بإدارة البريد التى تصنف الناس إما على أساس الحروف الأبجدية للأسماء . أو على أساس الجيرة . فنفس الأسماء — إذن — قد ترد مرتين : مرة على أساس الترتيب الأبجدي . ومرة على

Jager, R., The development of Bertrand Russell's Philosophy, George Allen & Unwin, (١)

London 1972, P. 323.

N. A., P. 139.

(٢)

My Ph. D., P. 139.

(٣)

أساس الترتيب الجغرافي . ويمكننا هنا أن نقارن الترتيب الأبجدي بما هو عقل ، والترتيب الجغرافي بما هو فيزيقي ^(١) .

فالواحدية المحايدة - إذن - لا تنظر إلى العقل والمادة على أنهما كائنان من نوعين مختلفين ، بل كلاهما مركب من نفس النسيج المحايد (أو المبرول المحايدة neutral stuff) وكل ما بينهما من اختلاف إنما هو اختلاف ، علاقات وتنظيم ، فهذا النسيج قد ينظم بطريقة فيشكل قطعة المادة ، وقد ينظم بطريقة أخرى فيشكل «العقل» ويوصف هذا النسيج بأنه «محايد» بين العقل والمادة أى ليس هو في حد ذاتها عقليا أو فيزيقيا ، إلا أنه في الوقت نفسه يشكل كلا من العقل والمادة . ولكن حين توصف هذه النظرية بأنها «واحدية» فإن هذا لا يعنى أنها ضد التعددية بل على العكس هي تعددية ، بمعنى أن تعدد الكائنات هو الذى يشكل النسيج المحايد الذى يركب منه العالم . وهنا يجب أن نميز «الواحدية المحايدة» عن غيرها من النظريات الواحدية مثل الواحدية المثالية والواحدية المادية ، فالماديون يقولون أن المادة وحدها هي الحقيقية ، وأن العقل مجرد وهم ، وبأخذ العقلين بوجهة النظر المناقضة فيقررون أن العقل وحده هو الحقيقى وأن المادة وهم ، فجاءت الواحدية المحايدة لتقرر أن العقل والمادة تركيبان يتألفان من مادة خام أكثر أولية لا هي بالمادية ولا بالذهنية ^(٢) .

ويبدو - كما لاحظ «ستيس» ^(٣) - أن هناك دافعين أساسيين للواحدية المحايدة ، الأول هو التخلص من الثنائية السيكو-فيزيقية ، والثاني هو المذهب التجريبي . لقد قدم ديكارت تفرقة الحاسمة بين العقل والمادة معرفاً العقل بأنه العنصر المفكر والمادة بأنها العنصر الممتد ، والفكر والامتداد - في رأى ديكارت - متعارضان تماما ولا يلتقيان عند نقطة واحدة ، وأقام بذلك فجوة واسعة بين العقل والمادة . هذا الموقف الذى يصفه «رايل» بأنه «خرافة ديكارت» ^(٤) قد وضع المتاعب في الفلسفة على مدى قرنين من الزمان وقد حاولت الفلسفة الحديثة سد هذه الفجوة القائمة بين العقل والمادة فكان من نتيجة ذلك إما مثالية مطلقة تهمل المادة لحساب العقل ، أو مادية خالصة تهمل العقل تحت غطاء المادة ،

N. A., P. 139, 221.; My Ph. D., P. 139.; P from M., P. 148.

(١)

Philosophy, P. 303.

(٢)

Stace, W. T., "Russell's neutral monism", *The philosophy of Bertrand Russell*, P. 354.

(٣)

Ryle, G., *The Concept of Mind*, Penguin Books, 1949, P. 13 ff.

(٤)

وبدا هذان وكأنهما الاحتمالان الوحيدان في مثل هذا الموقف ، فجاءت الواحدة المحايدة لتقدم نفسها كاحتمال ثالث بوصفها محاولة للتخلص من الثنائية السيكر-فيزيقية دون الوقوع في المثالية أو المادية ، وتبنى بذلك جسراً بين العقل والمادة على أساس أن كليهما يتألف من نفس النسيج المحايد وبذلك تحل المشكلة التقليدية الخاصة بالعقل والمادة على نحو قاطع ^(١) .

أما الدافع الثاني فهو تقديم فكرة عن العالم في حدود كائنات يمكن التحقق منها تجريبياً . فالنسيج المحايد الذي يقول به الواحديون-على اختلاف فهم في تصور هذا النسيج- لن يكون عنصراً خرافياً مستتراً يكمن وراء المظاهر ، أو شيئاً في ذاته ، كالذي قال به كانت . ففكرة العنصر غير المعروف أو الذي لا يمكن معرفته والذي يكمن وراء المظاهر كان قد رفضه هيوم ، ومنذ ذلك الوقت قد وضع موضع الشك ، فالواحديون المحايدون يقفون ضد فكرة العنصر الديكارتي أو الشيء في ذاته ، الذي أقره كانت . لذلك كانت الواحدة المحايدة - عند رسل - محاولة لبناء كل من العقل والمادة من كائنات قابلة للتحقق : وهناك عناصر ثلاثة يجب أن تشتمل عليها أى نظرية عن الواحدة المحايدة : الأول نظرية النسيج المحايد ، وتبحث في نوع الكائنات المحايدة ، والثاني نظرية المادة وتبحث في كيفية بناء المادة من هذه الكائنات المحايدة ، والثالث نظرية العقل وتبحث في كيفية بناء العقل من هذه الكائنات المحايدة ^(٢) .

ومن الناحية التاريخية فإن الواحدة المحايدة قد ترجع إلى « إرنست ماخ » في كتابه « تحليل الأحساس » ، وقد طورها « وليم جيس » في كتابه « مقالات في التجريبية الأصلية » وناصرها « جون ديوى » و « بيرى » وبعض الواقعيين الأمريكيين الجدد . أما لفظ « محايد » فإن استخدامه بهذه الطريقة يرجع إلى شيفر Sheffer الذي يعد واحداً من أهم مناطق عصرنا « على ما يصفه رسل ^(٣) . وحسبنا هنا - قبل التحدث عن واحدة رسل المحايدة - أن نشير إلى الأفكار العامة لكل من ماخ وجيمس اللذين يعتبران المصدر الأول لنظرية رسل .

قد تدوين الواحدة المحايدة بأصلها إلى « إرنست ماخ » الذي نشر نظريته في كتابه

My Ph. D., P. 139.

(١)

Stace. Op. cit., P. 254.

(٢)

Philosophy, P. 303.

(٣)

« تحليل الأحساس » الذي نشر عام ١٨٨٦ وفى ترجمته الإنجليزى ١٨٩٧ . وهو كتاب يصفه « بيرى » بأنه من كلاسيكيات الواقعية الحديثة ^(١) . أن العالم - تبعاً لماخ - يشتمل على أنواع شتى من الموضوعات أخية وغير الحية والإنسانية وغير الإنسانية والجسم والنفوس . وكل هذه الأشياء هى المكونات الدائمة للعالم ^(٢) . ولكن إذا أمعنا النظر رأينا أن هذه الأشياء متغيرة دائماً ، ومع ذلك فإن الشيء يظل هو نفسه ، فنضدق الآن لامة والآن معتمة . قد نلطيح ببقعة من المداد . وقد تتحطم إحدى أرجلها . وقد يمكن إصلاحها وصقلها واستبدالها جزءاً جزءاً . إلا أنها تبدو لى وسط هذه التغيرات نفس المنضدة التى أكتب عليها كل يوم ^(٣) . ومثل هذا يقال عن « أنا » أو « الأنا » ^(٤) . والسبب فى ذلك أن ملامح الموضوع لا تتغير كلية . بل نظل ملامح غير متغيرة أكثر من تلك التى تغيرت . وهذا يعنى أن الموضوع مركب من عدد كبير من الملامح أو الخواصر أو « العناصر » .

ويصل ماخ - بذلك - إلى فكرة « العناصر » بوصفها المكونات التى تتألف منها الموضوعات ، ويمكن أن نطلق على هذه العناصر لفظ « إحساسات » لأننا نكتشفها خلال خبره الحس . وليس المقصود بالإحساسات هنا الإحساسات الخاصة . بل تتضمن أيضاً إحساسات الآخرين من الناس الذى يقر ماخ بهم وبمقولم على أساس حجة التمثيل analogy ^(٥) . وعلى الرغم من أننا نستطيع أن نطلق على هذه العناصر لفظ إحساسات فإن ماخ لا يرى هذا اللفظ ملائماً ويفضل تسميتها بالعناصر ^(٦) . وهذه العناصر « ليست ذهنية أو فيزيقية بل هى محايدة » وتشكل النسيج الذى يتألف منه العالم .

ولكن إذا كان ماخ قد وصل إلى آرائه من خلال الفيزيكا ، فإن جيمس - الذى يعبر أساساً عن نفس هذه الآراء - فقد وصل إليها عن طريق علم النفس . إلا أن كتابه

(١) Perry, R. B., Present Philosophical tendencies. 3rd imp., Longmans, Green and Co., London 1916. P.

(٢) Mach, E., The analysis of sensations, translated by : C. M. Williams, revised edition by : S. waterlow, Dover publications, New York, 1959. P. 2f.

(٣) ibid., P. 2.

(٤) ibid., P. 9.

(٥) ibid., P. 18, 33, 37.

(٦) ibid., P. 18, 22.

عن « علم النفس » لا يتضمن مثل هذه الآراء لأنه لم يكن قد توصل إليها بعد إلا أننا نلاحظ اقتراباً معناها^(١) . وقد نشر جيمس آراءه في هذا الموضوع لأول مرة في مقاله « هل الوعي موجود » (١٩٠٤) الذي نشر بعد ذلك مع مجموعة أخرى من المقالات في كتابه « مقالات في التجريبية الأصلية » (١٩١٢) .

وعلى الرغم مما يلاحظه رسل من التشابه الكبير بين نظرية ماخ ونظرية جيمس إلا أنه لا يرى أن جيمس قد رجع إلى ماخ في هذا الموضوع ، ولا بد أنه قد توصل إلى نتائج بطريقه مستقلة عن « ماخ »^(٢) . وقد تابعه في هذا الرأي بعض الكتاب من أمثال « موريس ويتز »^(٣) ، إلا أن هذا الأمر مشكوك فيه إلى حد بعيد فلو رجعنا إلى المؤلف الضخم (مجلدين) الذي كتبه « بيرى » عن « فكر وشخصية ولیم جيمس » وأثناء يذكر أن جيمس قد تعلم من ماخ شيئاً عما عرفه عن تاريخ العلم ، وقبل آراءه عن الوظيفة البيولوجية والاقتصادية للمناهج العلمية^(٤) . كما كتب ولیم جيمس إلى صديق له بسمى « ستامت » Stump عام ١٨٨٢ يقول بأنه سمع محاضرة لماخ ويصفها بأنها « أكثر المحاضرات التي سمعتها فنية حتى الآن »^(٥) . بل أنه كتب إلى نفس هذا الصديق يقول أنه تلقى من الأستاذ ماخ تقريراً صغيراً عن نظرية جديدة في الإحساسات وأن كتابه على شكل الظهور و « إنني متعطش لقراءته »^(٦) ، ويؤكد « باسمور » أن جيمس كان معجباً بماخ إلى حد كبير ولا بد أنه قد تعلم منه الكثير^(٧) وعلى ذلك فيمكننا القول — دون أن نقلل من أصالة جيمس الفلسفية أنه لا شك قد عرف آراء ماخ وأفاد منها .

إن التجريبية الأصلية عند جيمس تجعل من « الخبرة الحالصة » مصادرتها المنهجية ، فالعالم في رأى جيمس هو « عالم الخبرة الحالصة »^(٨) . والتجريبية الأصلية عنده « لا ينبغي

N. A. P. 141. (١)

ibid., P. 140 n. (٢)

Weitz, M., Op. cit. P. 70. (٣)

Perry, R. B., The Thought and character of William James. Oxford University press., 2, 1935, P. 463. (٤)

ibid., P. 60. (٥)

ibid., P. 65. (٦)

Passmore, J., A hundred years of philosophy, Penguin Books, 1968, P. 547 (notes). (٧)

James, W., Essays in Radical Empiricism, Longmans, Green & Co., 1921, P. 39 ff. (٨)

أن تسمح داخل أبنيتها بأى عنصر لا يقع تحت الخبرة بطريقة مباشرة ولا تستبعد من أبنيتها أى عنصر يقع تحت الخبرة بطريقة مباشرة^(١) فواقع في الخبرة هو الواقعي وكل ما هو واقعي يجب أن يقع في الخبرة^(٢). هذا هو مبدأ « التجربة الخالصة » التي يجب على كل تجريبية أصيلة أن تتبناه ، وهو مبدأ يعد في تجريبية جيمس الأصيلة « مصادرة منهجية »^(٣) .

وينكر جيمس وجود « الوعي » ويعدّه « خرافة فلسفية » فهو اسم لعدم ، وليس له أدنى حق في مكان وسط المبادئ الأولى ، إن أولئك الذين ما زالوا يتشبثون به إنما يتشبثون بمجرد الصدى أو المسس الخافت الذي خلفته الروح المختفية في هواء الفلسفة^(٤) .
لأنه لا ينكر أن الوعي لفظ يدل على كائن أو شيء ، ولا ينكر أن هذا اللفظ يقوم بوظيفة وهذه الوظيفة هي « المعرفة »^(٥) .

ويفرر جيمس أن هناك فقط مادة واحدة في العالم يتركب منها كل شيء ، وهذه المادة هي « الخبرة الخالصة » وما المعرفة إلا نوعاً من العلاقة بين جزء من أجزاء الخبرة الخالصة ، « والعلاقة نفسها جزء من الخبرة الخالصة » أحد « حديها » يصبح الذات أو الحامل للمعرفة أو العارف ويصبح الحد الآخر الموضوع المعروف^(٦) ، وبذلك يرفض جيمس القول بالتعارض بين الذات والموضوع في الخبرة ، ويرى أن جزءاً غير منقسم من الخبرة يكون مأخوذاً في سياق ليلعب دور العارف أوحالة الذهن ، أو « الوعي » بينما يلعب في سياق آخر لنفس قطعة الخبرة غير المنقسمة يلعب دور الشيء المعروف أو « المحتوى » الموضوعي . أى أنه في مجموعة يكون الفكر وفي أخرى يكون الشيء^(٧) .

وهكذا نلاحظ أن جيمس — مثل ماخ — قد رفض ثنائية العقل والمادة ، وقال أن كليهما يتركب من نسج واحد هو ما أطلق عليها اسم « الخبرة الخالصة » بوصفها الخاتمة المهيمنة.

ibid., P. 42.

ibid., P. 160.

ibid., P. 241.

ibid., P. 2.

ibid., PP. 3-4.

ibid., P. 4.

ibid., PP. 9-10.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

(٥)

(٦)

(٧)

وهذا الجزء من فلسفة هو الذى حفظ لجيمس مكانته العالية بين الفلاسفة فى رأى رسل .
 هذه هى الصورة العامة لواحدية المحايدة كما بدت عند ماخ وجيمس اللذين كانا
 المصدر الأول لواحدية رسل المحايدة ، ولو شئت الدقة فإن واحدة ولیم جيمس المحايدة
 هى المصدر المباشر لنظرية رسل . ولكن قبل أن يأخذ رسل بهذه النظرية عام ١٩١٩
 كان قد فندها فى مقاله « فى طبيعة المعرفة المباشرة » (١٩١٤) . فهو فى هذا المقال (١)
 يثير مجموعة من الاعتراضات والصعوبات التى تكتنف هذه النظرية تلك الاعتراضات
 التى جاءت فى عام ١٩١٨ فى محاضراته عن « فلسفة النظرية » المنطقية ليشير بعض الشك
 حولها ، ويقول بشئ من الحيرة أن نظرية الواحدية المحايدة تروق له ولكنه يجد صعوبة
 كبيرة فى الاعتقاد بها (٢) . وأن من العسير أن تعرف ما إذا كانت هذه النظرية صادقة
 أو كاذبة (٣) . وبعد عام واحد أى عام ١٩١٩ يصبح رسل من أنصار الواحدية المحايدة
 ويعلن فى بحث قراءه على « الجمعية الأرسطية » « عن القضايا ماهى وكيف تنمى » هذا التحول
 الكبير فيقول :

لقد طور ولیم جيمس فى « مقالات فى التجريبية الأصلية » وجهة نظر تقول بأن
 الذهنى والفزيئ ليسا معيّنين بسبب الخاصية التى يتألفان منها، بل بسبب قوانينهما العلمية ،
 ووجهة النظر هذه شائعة جداً ، وقد كلفنى الاعتقاد بها الشئ الكثير . إننى أعتقد أن
 جيمس كان على صواب فى جعل التمييز بين القوانين العلمية هو الذى يميز أحدها عن الآخر . فقد يمكن
 القوانين السيكلوجية والقوانين العلمية الفيزيقية هى التى تميز أحدها عن الآخر . فقد يمكن
 تعريف علم النفس بأنه دراسة نوع من هذه القوانين ، والفيزيقا على أنها دراسة النوع الآخر .
 إلا أننا حين نأتى لننظر فى نسج السمين ، فإننا نرى أن هناك جزئيات تخضع لقوانين
 الفيزيقية وسدها (أعلى الأشياء المادية غير المدركة) ، وبعضها تخضع للقوانين السيكلوجية
 وسدها (أعلى الصور الذهنية على الأقل) ، وبعضها تخضع لحدين النوعين من القوانين (أعلى
 الإحساسات) وعلى ذلك فالإحساسات ستكون فيزيقية وذهنية معاً ، بينما الصور الذهنية
 ستكون ذهنية خالصة (٤) . . .

وأصبح رسل منذ ذلك الوقت من المدافعين عن الواحدية المحايدة ، ولكن لم يكن

N. A., P. 148ff.

P. L. A., P. 222.

ibid., P. 279.

o.P., P. 299.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

أخذ هذه النظرية أمراً حتمياً . لأنه أصبح مضطراً إلى التنازل عن جزء هام من جدله لبييركل والمسخرة من بيرسون . فقد وقف ضدّها لأنهما خلطتا الذات بالموضوع بطرق متعددة . ويأتى الآن ليبر عن إعجابه ببرسون لأنه ذلك الفيلسوف الذى لم يميز تمييزاً واضحاً بين الذات والموضوع^(١) . . . ولعل هذا يفسر لنا قول رسل أنه الاعتقاد فى الواحدية المحايدة قد كلفه الكثير .

ولكن إذا كان رسل قد أخذ بنظرية الواحدية عام ١٩١٩ . وأقر بصحة آراء جيمس : فإنه لم يقبل نظرية جيمس برمّتها : بل تبنى صورة معينة من الواحدية المحايدة فى كتاب « تحليل العقل » (١٩٢١) تختلف فى بعض جوانبها عن نظرية جيمس فإذا كانت نظرية جيمس تقوم على أساس (أ) أن النسيج الذى يتركب منه العالم « محايد » أعنى ليس بالذمنى أو الفيزيقي و (ب) أن الثنائية فى العالم ليست ثنائية كائنات بل ثنائية عليه^(٢) فإن رسل قد قبل الجانب الثانى ولكنه قبل الجانب الأول بشكل جزئى . فهو منذ البداية يسلم بثنائية القوانين العلية .

أن ثنائية العقل والمادة ... لا يمكن أن تكون صحيحة من الناحية الميتافيزيقية :
 ومع ذلك فيبدو أننا نجد ثنائية معينة ... قد لا تكون نهائية داخل العالم كما نلاحظه :
 هذه الثنائية ليست خاصة بمادة العالم أساساً بل بالقوانين العلمية^(٣) .

أما فيما يتعلق بالجانب الآخر وهو الحامة أو النسيج « فإننا نجد رسل يقدم أجزاء ثلاثة من هذا النسيج : جزءاً محايداً يدخل فى تركيب العقل والمادة وهو الإحساسات . وجزءاً ذهنياً خالصاً هو الصور الذهنية ، وجزءاً فيزيقياً خالصاً وهو الجزئيات التى لم تقع فى الحيرة . وهذا ما نلاحظه فى النص الذى ذكرناه منذ قليل من بحثه الذى قرأه على الجمعية الأرسطية عام ١٩١٩ . ويأتى مرة أخرى فى « تحليل العقل » ليؤكد حيادية جزء واحد من هذه الأجزاء الثلاثة من مادة العالم فيقول :

(١) Wood, A., Bertrand Russell The Passionate Sceptic, (1937), Unwin Books, London, 1963, P. 104.

(٢) يصف « ويتز » الواحدية المحايدة التى تحقق هذين الشرطين بأنها واحدة محايدة بالمعنى الدقيق : انظر weitz, M. "Analysis and the Unity of Russell's philosophy", op. cit, P. 72.

A. of mind, P. 137.

إنني اعتقد . . . أن جيس كان على صواب في رفض الوعي بوصفه كائناً ، وأن الواقعيين الأمريكيين الجدد كانوا جزئياً - وأن لم يكن كلياً - على صواب في اعتبارهم أن كلا من العقل والمادة مركب من خامة محايدة ليست هي في ذاتها بالذهنية ولا بالمادية ، إنني يجب أن أسلم بهذا الرأي فيما يتعلق بالإحساسات : فما هو مسدوع أو مرئي إنما ينتسب إلى علم النفس والفيزيكا بالمثل . ولكن يجب أن أقول إن الصور الذهنية إنما تنسب إلى العالم الذهني وحده ، بينما تلك الأحداث التي لم تقع في الخبرة - أن كان هناك مثل هذه الأحداث - إنما تنسب إلى العالم الفيزيقي وحده . ويبدو لي منذ لحظة الأول أن هناك أنواعاً مختلفة من القوانين العلمية ، ينتسب نوع منها إلى الفيزيكا وآخر إلى علم النفس ، فقانون الجاذبية مثلاً قانون فيزيقي ، بينما قانون الداعي قانون سيكولوجي ، والإحساسات موضوع لمذنبين النوعين من القوانين في آن واحد ، وهي إذن « محايدة » على وجه حقيق إلا أن الكائنات التي هي موضوع للقوانين الفيزيكية فقط أو للقوانين السيكولوجية فقط ليست محايدة ، ويمكن أن ننسبها على التوالي مادة خالصة أو ذهنية خالصة^(١) .

وهكذا تكون الصورة التي ظهرت بها واحدة رسل في « تحليل العقل » صورة خاصة من الواحدة « المحايدة » ، فهي ليست « محايدة » تماماً ، بل نستطيع أن نقول أن رسل كان في هذه الفترة ثنائياً بمعنى ما ، أي أنه باختصار كان حيداً وثنائياً في آن واحد ، فهو حيداً لأنه يقبل الإحساسات بوصفها مادة محايدة بين العقل والمادة ، وهو ثنائي حيداً لأنه يجعل الصور الذهنية ذهنية خالصة ، والأحداث التي لا تقع في الخبرة فيزيقية خالصة ، ولعل هذا ما يفسر لنا قول « ستيس » إن نظرية الواحدة المحايدة عند رسل ليست واحدة محايدة « خالصة » على الإطلاق^(٢) ، وليس هذا القول - في رأي « ستيس » - نقداً لهذه النظرية بل مجرد وصف لها ، فقد كان رسل يعتقد أن الواحدة المحايدة صحيحة جزئياً وخاطئة جزئياً ، ويجب أن يكون هذا صادقاً بالطبع^(٣) .

ولكن لا يجب أن نتسك بهذا القول - كما فعل ستيس - بعد « تحليل العقل » بل يجب أخذه بشيء من الحذر . ذلك أن رسل سيأتي في « تحليل المادة » (١٩٢٧) و « موجز في الفلسفة » (١٩٢٧) ليدخل على نظريته التي ذكرها في « تحليل العقل » (١٩٢١) بعض التعديلات يحاول فيها « تحييد » الصور الذهنية والأحداث غير المدركة .

ibid., PP. 25-6.

(١)

Stace, "Russell's neutral monism" op. cit., P. 362.

(٢)

ibid., P. 363.

(٣)

فضلا عن حيادية الإحساسات ، ويضم هذا كله تحت اسم واحد هو « الأحداث » Events على وجه نستطيع معه القول بأن رسل يأخذه بالنظرية الإحداثية eventism بالنسبة لمادة العالم قد أقرب بشكل ملحوظ من حيث مبدأ الواحدية المحايدة من النظرية الإحصائية sensationism عند ماخ ونظرية الخبرة عند جيمس . ولكن مع هذا كله فإننا لا نستطيع - حتى بعد هذه التعديلات المتأخرة - أن نقول أن رسل قد وصل إلى صورة الواحدية المحايدة بالمعنى الدقيق ، لأن محاولته « تحييد » الصور الذهنية والأحداث غير المدركة لم تكن موفقة تمام التوفيق كما سنعرف فيما بعد .

وما نريد أن نذكره هنا هو أن رسل قد نبى في « تحليل العقل » صورة جزئية للواحدية المحايدة ، حاول أن يجعلها كاملة في « تحليل المادة » و « موجز في الفلسفة » والكتابات اللاحقة عليهما ، فأدخل على نظريته المعروضة في « تحليل العقل » بعض التعديلات على صورة لا يمكننا معها أن نعد نظرية « تحليل العقل » النظرية النهائية التي قال بها . وهذا هو الخطأ الذي وقع فيه « ستيس » مما استلزم رسل أن يرد عليه في « رد على الانتقادات » ملاحظاً هذه الملاحظة ^(١) . ولكن لا يعنى هذا التطور أن رسل قد أنكر كل ما قاله في « تحليل العقل » بل كل ما هنالك أنه قد عدل ما يحتاج إلى تعديل حتى بدت آراؤه أكثر دقة وأبعد في التحليل .

وتبعاً لهذه النظرية المتأخرة تكون « الأحداث » هي المادة الأولى التي يتركب منها العالم الذهني والعالم الفيزيقي . ولا بد من أن نقف الآن عند معنى « الأحداث » بوصفها ذلك النسيج ، ثم نتناول بشيء من التفصيل أنواعها الثلاثة التي أشرنا إليها أعنى ، الإحساسات والصور الذهنية والأحداث غير المدركة . محاولين تتبع التطورات في آراء رسل بعد أن أخذ بنظرية الواحدية المحايدة ومحاولين - بقدر المستطاع - المقارنة بين آرائه في تلك المرحلة وآرائه قبلها . ولعل مثل هذه الدراسة الأنطولوجية هي من أهم مجالات تطبيق منهج التحليل عند رسل ، فضلاً عن أهميتها الكبرى في نظرية رسل عن العالم الخارجي والعقل وآرائه الميتافيزيقية عموماً .

الأحداث بوصفها النسيج الذي يتألف منه العالم

إن « كل شيء في العالم مركب من أحداث . . . » فيما^(١) يقول رسل . لا فرق في ذلك بين عالم فيزيقي « خارجي » وعالم ذهني « داخلي » إلا في القوانين العلية التي يخضع لها هذا العالم أو ذاك ، فإن « قطعة المادة هي مجموعة أحداث مترابطة عن طريق القوانين العلية ، أعني للقوانين العلية الخاصة بالفيزيكا ، والعقل مجموعة أحداث مترابطة عن طريق القوانين العلية ، أعني القوانين العلية الخاصة بعلم النفس »^(٢) فهذه الأحداث إذن لا تكون ذهنية أو مادية بسبب خاصية ذاتية بل بسبب علاقتها العلية وحدها^(٣) .

ويدو أن رسل قد أخذ لفظ « الحادثة » بهذه الدلالة من الفيزيكا كما تطورت أيام « أينشتين » فالحس المشترك يعتقد بأن العالم الفيزيقي مركب من « أشياء » تلوم لفترة معينة من الزمان ، وتتحرك في المكان . وقد طورت الفلسفة والفيزيكا فكرة « الشيء » إلى فكرة « العنصر » حيث كان الاعتقاد بأن العنصر المادي يشتمل على جسيمات particles كل جسيم منها صغير جداً ويدوم طوال الزمان كله فجاء . « أينشتين » واستبدل بالجسيمات « الأحداث » ، وعلى ذلك تكون الأحداث — لا الجسيمات — هي نسيج « الفيزيكا »^(٤) وهكذا يكون « العالم مركباً من أحداث لا من أشياء . . . وكل ما يحق لنا قوله عن العالم يمكن أن يقال على أساس الافتراض بأن هناك أحداثاً وحسب ، وليست أشياء ، فالأشياء على عكس الأحداث — فرض لا ضرورة له »^(٥) .

إلا أن الفيزيكا وحدها لم تكن تكفي لأن يأخذ رسل بفكرة الحادثة ، بل كان لمزاجه الفكري أثره الكبير في تبني مثل هذا الرأي ، فلا شك في أن القول بفكرة الحادثة التي على أساسها يتم تفسير جميع الكائنات في العالم ، بحيث نستغنى عن افتراض هذه

Philosophy, P. 287.

(١)

P. from M., P. 152.

(٢)

ibid., P. 152.

(٣)

History of western Philosophy, P. 786.

(٤)

P. from M., P. 149.

(٥)

الكائنات ونكتفى بتقرير تلك الأحداث هو خير مثال لتطبيق « فصل أوكام » الذى بعده رسل « القاعدة الأسى للفلسف العلمى » . فضلاً عن أنه خير مثال أيضاً لعملية الرد الذى كان رسل قد طبقها بنجاح فى مجال الرياضيات . وإذن فلعل رسل قد وجد فى فكرة « الحادثة » ضالته التى كان يبحث عنها . فهى فضلاً عن طابعها العلمى الواضح - تتلاءم تماماً ومزاجه الفكرى .

ومهما يكن من أمر فإن « الأحداث » إذن هى الجزئيات التى يتركب منها العالم . أو هى المكونات القصوى للعالم . ويمكن تعريف الحادثة بأنها « شىء يدوم لفترة قصيرة متناهية من الزمان . وله امتداد صغير متناه فى المكان »^(١) . إلا أن ذلك قد لا يعبر بدقة عن الحادثة من وجهة نظر الفيزيقا المعاصرة^(٢) . التى قد لا توحى بهذا التمييز بين الزمان والمكان ، ولذلك من الأفضل القول أن الحادثة - بلغة نظرية النسبية - هى « شىء يشغل قدرأ صغيراً متناهياً من المكان - الزمان »^(٣) . وهذه الأحداث قد تكون متناهية فى العدد وقد لا تكون^(٤) . كما أنها ليست أحداثاً صماء^(٥) بمعنى أنها لا تقبل التداخل فيما بينها ، بل هى « تتداخل مع عدد لا يحصى من الأحداث التى تشغل جزئياً - لا كلياً - نفس الحيز من المكان - الزمان »^(٦) .

ولكن إذا كانت « الأحداث » هى المكونات القصوى للعالم ، فهل يعنى ذلك أنها « بسيطة » لا تخضع لأى تحليل ؟ الواقع أن المبدأ العام الذى نلاحظه عند رسل هو أنه حين يقول بأن هذه الجزئيات أو تلك هى المكونات القصوى للعالم فهو لا يعنى أنها غير قابلة لتحليل أبعد ، بل يعنى أننا فى الوقت الحاضر لا يمكننا معرفة وسيلة لتحليلها أبعد من ذلك . ونلاحظ أن رسل يتحدث عن هذه المكونات بوصفها « جزئيات » أو « جزئيات نسبية » حين يريد أن يؤكد على أنها قد تكون نفسها مركبة^(٧) . ومعنى

Philosophy, P. 287.

(١)

L. A., P. 341.

(٢)

Philosophy, P. 287; My Ph. D., P. 20.

(٣)

L. A., P. 341.

(٤)

Philosophy, P. 287.

(٥)

My Ph. D., P. 20, Philosophy, P. 287.

(٦)

A. of mind, P. 124a.

(٧)

ذلك أن « الأحداث » قد تكون مركبة . ولكن إذا كانت مركبة من أجزاء لكانت هذه الأجزاء أحداثاً بالمثل ^(١) . إلا أن رسل لا يرى ضرورة في افتراض أن أى حادثة مألوفة مركبة على وجه لا نهائي ، بل يفترض أن لكل حادثة عدداً متناهياً من الأجزاء التي هي أحداث لا أجزاء لها . تلك التي يطلق عليها رسل اسم « الأحداث الأصغر » *minimal events* ^(٢) . ولا يرى أن ما هو معروف عن العالم يتعارض مع الرأي القائل بأن لكل حادثة مركبة عدداً متناهياً من الأجزاء ، إلا أنه يعترف بأننا لا نستطيع أن نعرف أن الأمر على هذه الصورة . ولكنه يسلم بذلك على أنه « فرض لا يمكن رفضه » وهو أبسط من أى فرض آخر ^(٣) .

إلا أن رسل يأتي عام ١٩٤٨ ليقدم لنا في كتاب « المعرفة الإنسانية » تحليلاً أبعد لفكرة الحادثة ، وكأنه وجد وسيلة لتحليلها إلى حد أبعد من التحليل الذي قدمه عام ١٩٢٧ ، وعلى أساس هذا التحليل المتأخر تكون « الحادثة » مركبة دائماً . فهي هنا مركب *Complex* يتألف مما أسماه رسل بالكميات المتصاحبة *Compresent qualities* وهو يستخدم لفظ « التصاحب » *Compresence* ليكون مطبقاً على العالم الفيزيقي والعالم الذهني على حد سواء . ففي العالم الفيزيقي يكون مكافئاً لـ « التداخل في المكان - الزمان » . إلا أن ذلك لا يعد تعريفاً طالما أننا في حاجة إلى « التصاحب » لتعريف الوضع المكاني - الزماني . ويؤكد رسل أن العلاقة هي نفسها في الفيزيكا وعلم النفس . فكما أن هناك أشياء تحدث في آن واحد في عقل . فيجب أن نفترض أن كثيراً من الأشياء تحدث في آن واحد في كل موضع في المكان - الزمان . فحين ننظر إلى السماء ليلاً فإن كل نجمة يمكننا رؤيتها إنما تنتج تأثيرها المنفصل . ولا يكون هذا ممكناً إلا إذا حدثت عند سطح العين أشياء مرتبطة بكل نجمة مرئية . هذه الأشياء المختلفة تكون جميعاً متصاحبة ^(٤) .

وعلى أساس ذلك يعرف رسل « الحادثة » بأنها « حزمة كاملة من الكميات المتصاحبة » أي تلك الحزمة التي تكون لها الخاصيتان التاليتان : (١) إن كل الكميات في الحزمة

Philosophy, P. 287.

(١)

ibid, PP. 287-8.

(٢)

ibid., P. 287.

(٣)

HK, pp. 321-2.

(٤)

كيفية متصاحبة ، و (ب) لاشئ خارج الحزمة يكون متصاحباً مع « كل » عضو من أعضاء الحزمة «^(١) . ولا يرى رسل في ركب التصاحب مجرد بناء منطقي ، بل يجب تصوره على أنه شئ يمكن أن يكون معروفاً ويمكن تسميته دون أن نعرف كل كفيته المكونة^(٢) .

ويؤكد رسل - عن عدم رجوع الحادثة non-recurrence ، فإذا كان ا ، ب حادثين ، و سابقة على ب لكان هناك اختلاف كبير معين بين ا ، ب^(٣) . مع أن رسل يقول أحياناً بإمكان رجوع الكيفية : إلا أن هذا الأمر - في اعتقاده - لا يحدث تجريبياً ، وبذلك يمكن التسليم بعدم رجوع حزم الكيفيات بوصفه قانوناً للفيزيقا ، وليس أمراً ضرورياً^(٤) .

هذه هي الصورة العامة لفكرة « الحادثة » بوصفها التسيج الذي يتألف منه العالم . وهي - كما يفترضها رسل - مادة « عابدة » بين العقل والمادة . إلا أن هذه الصورة العامة لا تقدم لنا تعليلاً دقيقاً للأحداث في علاقاتها وتداخلها ، ولا بد لنا من وقفة عند أنواع الأحداث التي أشرنا إليها ، أعني الإحساسات ، والصور الذهنية ، والأحداث غير المدركة ، . سوف نضع في اعتبارنا هنا تطور آراء رسل حتى يكون فهمنا لكل نوع منها متكاملًا .

(١) الإحساسات أو المدركات الحسية :

بدأ رسل حياته الفلسفية - كما أشرنا إلى ذلك من قبل - مقتنعاً بنظرية برنتانو - ميتونج القائلة بأن الإحساس يشتمل على ثلاثة عناصر : الفعل والمضمون والموضوع . إلا أنه انتهى إلى اعتبار التفرقة بين مضمون الإحساس وموضوعه غير ضرورية ، وظل حتى عام ١٩١٩ معتقداً بأن الإحساس واقعة علاقية في أساسها ، فيها تكون ذات « واعي » بموضوع . وقد استخدم فكرة الوعي awareness « المعرفة المباشرة » ليعبر بها عن العلاقة بين الذات والموضوع : ولكنه أصبح بالتدريج أكثر تشككاً في هذا

ibid., pp. 97-8.

ibid., p. 325.

ibid., p. 89. & p. 322.

ibid., p. 97.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

الطابع العلاق . وقد عبر عن هذا في محاضراته عن « فلسفة النظرية المنطقية » . وبعد هذه المحاضرات بقليل أصبح مقتنعاً بأن « وليم جيمس كان على صواب في رفضه الطابع العلاق للإحساسات »^(١) . وقد أيضاً رأينا كيف أصر رسل على الثنائية السيكر - فيزيقية للذات والموضوع أو العقل والمادة في كتاباته ما قبل عام ١٩١٩ . وكان يرفض المطابقة بين الإحساس والمعطى الحسى . كما كان يقر في هذه المرحلة بالطبيعة المعرفية للإحساس ويرى أن مجرد الإحساس الواحد معرّف^(٢) .

ويجىء رسل في « تحليل العقل » ليرفض الطبيعة المعرفية للإحساس وينكر التمييز بين الإحساس والمعطى الحسى ، فحينما أرى شخصاً أعرفه متجهاً ناحيتي في الشارع . « فيبدو » كما لو كانت مجرد الرؤية معرفة . وبطبيعة الحال لا يمكن إنكار أن المعرفة تأتي « خلال » الرؤية ، ولكن من الخطأ - في رأى رسل - اعتبار مجرد الرؤية نفسها معرفة . فإذا ما كان من الضروري اعتبارها معرفة لوجب أن نميز بين الرؤية وما هو مرئي : فيجب أن نقول أننا حين نرى بقعة من اللون فإن بقعة اللون شيء ورؤيتنا لها شيء آخر . إلا أن هذا الرأى يتطلب التسليم بالذات أو الفعل ، لكن إذا كانت هناك ذات لا يمكن أن تكون لها علاقة ببقعة اللون ، أعنى هذا النوع من العلاقة الذى نسميه « وعياً » awareness ، وفى هذه الحالة سيشتمل الإحساس - بوصفه حدثاً ذهنياً - على الوعى باللون ، بينما اللون نفسه سيبقى فيزيقياً تماماً ، وقد يسمى معطى حسيّاً بتمييزه عن الإحساس . إلا أن الذات - في اعتقاد رسل - وهم منطقي كالنقاط الرياضية أو اللحظات الرياضية . والسبب الذى من أجله يتم تقديم الذات لا يرجع إلى اكتشافها خلال الملاحظة ، بل لأنها ملائمة لغوياً ومطلوبة من النحو . إن مثل هذه الكائنات الأسمية قد توجد وقد لا توجد ، وليس هناك مبرر لافتراض وجودها . فوظيفتها التى تؤديها يمكن أن تؤديها فئات أو متسلسلات أو بناءات منطقية مشتتة على كائنات أقل شكاً فإذا ما كان لنا أن نتجنب هذا الافتراض الذى ليس له مبرر فيجب الاستغناء عن الذات بوصفها عنصراً من العناصر الفعلية للعالم ، وحين نفعل ذلك لا يكون هناك إمكانية لتمييز الإحساس عن المعطى الحسى . وعلى ذلك يكون الإحساس الذى لدينا حين نرى بقعة اللون « هو » نفسه تلك البقعة من اللون . أنه مكون فعلى للعالم الفيزيقي وهو جزء

مما تعالجه الفيزيقيا . إن بقعة اللون هي على وجه اليقين ليست بمعرفة . ولا يمكننا - إذن - أن نقول: إن الإحساس الخالص معرفي^(١) .

ونلاحظ هنا أن المحور الأساسي لرَفَض الطبيعة العلاقية والمعرفة للإحساس هو رَفَض رسل لفكرة الفعل الذهني أو « الذات » بوصفها عنصر من العناصر الفعلية التي يتألف منها العالم . كما أن رَفَضه لهذه الفكرة قد أدى به إلى المطابقة بين الإحساس والمعطى الحسي . وبذلك يكون رسل قد تخلص من الثنائية السيكو - فيزيقية التي كان يقرها في كتاباته المتقدمة .

ويعطى رسل أهمية كبرى للإحساسات ويرأها مصدر معرفتنا بالعالم بما في ذلك أجسامنا^(٢) . وبظل حتى في أعماله « المتأخرة » يؤكد أهميتها في معرفتنا بالعالم . فعلى الرغم من أنه في « المعرفة الإنسانية » (١٩٤٨) يقول بمصدرين لمعرفةنا بالوقائع هما : الإحساس والذاكرة ، فإنه يرى « أن الإحساس أساسي أكثر من الذاكرة ما دمنا لا نتذكر إلا ما قد وقع في خبرة حسية . . . ولكن على الرغم من أن الإحساس هو « مصدر » المعرفة فهو في حشد ذاته . . . ليس بمعرفة^(٣) » إن الإحساسات في هذه المرحلة التي نتحدث عنها - تحتل نفس المكانة التي تحتلها « الجزئيات اللرية » في النظرية المنطقية و « الحدود » في واقعيتها التعلمية ، إلا أن جزئيات الإحساس أكثر « كلية » من الجزئيات اللرية لأنها تقوم بدورين ، ولكنها أقل كلية من الحدود الواقعية حيث أن هذه الأخيرة كانت كليات أفلاطونية ، وكانت الحدود الأفلاطونية غير خاضعة للزمان ولا للمكان ، في حين أن هذه الجزئيات الجديدة تستخدم في بناء الزمان والمكان^(٤) .

ويقدم رسل عدة تعريفات لما يقصده بالإحساس ، فالإحساسات عنده هي « النقطة التي يلتقي عندها العقل والمادة »^(٥) ، أو هي تلك العناصر التي يشترك فيها العالم الذهني والعالم الفيزيقي^(٦) وفي هذا المعنى تكون الإحساسات عناصر محايدة بين العقل والمادة ،

(١)

A. of mind, PP. 141-2.

(٢)

ibid., P. 141.

(٣)

HK., P. 440.

(٤)

Jager, The development of Bertrand Russell's philosophy, op. cit, P. 131.

(٥)

A. of mind, P. 144.

(٦)

ibid., P. 144.

تخضع مرة للقوانين السيكلوجية ومرة للقوانين الفيزيقية . أى أنها تكون موضوعاً لكل من علم النفس والفيزيقا .

ويميز رسل بين الإدراك الحسى والإحساس على أساس أن الإدراك الحسى لا يشتمل فقط على مجرد المواجهة الحسية : بل أيضاً على العادات والذاكرة والتوقع والتفسير أى أنه باختصار يتضمن العادة القائمة على الخبرة الماضية^(١) . فلكى يتم الاتصال من الإدراك الحسى إلى الاحساس يجب أن نبعد كل ما يرجع إلى العادة والتوقع والتفسير ، فالإحساس بهذا المعنى هو « ذلك الجزء من جماع خبرتنا الذى لا يرجع إلا إلى المنبه وحده »^(٢) وعلى ذلك يعرفه رسل بأنه تلك « العناصر من الإدراك الحسى التى لا ترجع إلى الذاكرة . (اللائد كرية non-mnemonic)^(٣) . وبذلك يكون الإحساس هو مجرد المواجهة الحسية للموضوع دون ربط أو تفسير أو توقع ، فالعلاقة - إذن - بين الإحساس والإدراك الحسى هى - على حد تشبيه « ييجر » - أشبه بالعلاقة بين المادة الخام والإنتاج المتكامل ، ولو شئنا أن نقضى مع « ييجر » فى تشبهاته لقلنا أن الإدراك الحسى . . . إحساس يرتدى ملاپسه ، والإحساس إدراك حسى مجرد من ملاپسه^(٤) ، فالشرط الأساسى للإحساس هو وجود منبه وعضو حسى ملائم ، ولكن عندما نقضيف الذاكرة إلى الإحساس زيادات معينة فلا يكون لدينا « إحساس » بل « خبرة » فعلية . وبذلك يكون الإحساس « النواة النظرية للخبرة الفعلية ، والخبرة الفعلية هى الإدراك الحسى »^(٥) .

إن الإحساس بهذا المعنى هو - إذن - تلك النواة التى نفترضها نظرياً فى جماع الحدث . إما جماع الحدث فهو دائماً تفسير يتضمن زيادات على نواة الإحساس ، وتكون هذه الزيادات مشتملة على العادات . فحينما ترى كلباً تكون نواة الإحساس بقعة لونية مجردة من كل ما يتضمنه تعرفك عليه من زيادات ، وتتوقع أن تتحرك هذه البقعة اللونية بطريقة كمثل التى تميز الكلب ، وتتوقع أنه لو صدر عنها صوت لكان نابحاً ولا تصيح كالديك وتكون مقتنعاً بأن من الممكن لمسها ، وأنها لا تتلاشى فى الهواء ، بل لها مستقبل وماضى ،

My Ph. D., P. 143.

ibid., P. 143.

A. of mind, P. 139.

Jager, OP. cit., P. 332.

A. of mind, P. 132; philosophy, P. 212.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

(٥)

وهذا لا يعنى أنك تكون « واعياً » بذلك كله ، بل بما يدل على إيمانك به دهشتك لو جرت الأمور على نحو آخر . فهذه الزيادات هى التى تجعل الإحساس إدراكاً حياً^(١) .

ويستخدم رسل فى أعمال ما بعد « تحليل العقل » : (١٩٢١) لفظاً آخر بجانب لفظ الإحساسات وهو لفظ « المدركات الحسية » Percepts : والواقع أن استخدامه لهذا اللفظ يشير بعض الصعوبات حول المقصود بهذه « المدركات الحسية » ، هل يقصد بالمدرك الحسى ما يقصده بالإدراك الحسى Perception : ويكون بذلك أقرب إلى ما أطلق عليه « الخبرة العقلية » بالمعنى الذى أشرنا إليه ؟ أم يقصد به نفس ما يقصده بالإحساسات ؟ . إن رسل لم يقدم لنا ما يجعلنا على فهم كامل بطبيعة هذه « المدركات الحسية » : ولنتظر الآن فيما يقوله رسل عنها :

نجد الشمس حمراء فى ضباب لندن ، ويبدو الحشيش أزرق خلال نظارة زرقاء ، ويبدو كل شئ أصفر لشخص يعاني من مرض البرتقان . ولكن لنفرض أنك سألت : أى لون ترى ؟ فإن الشخص الذى يجيب - فى هذه الحالات بأحمر بالنسبة للشمس ، وأزرق بالنسبة للحشيش ، وأصفر بالنسبة للحجرة المليئة لمرضى البرتقان ، إنما يجيب بصدق كامل ، وفى كل حالة من هذه الحالات إنما يقرر شيئاً « يعرفه » وما يعرفه فى مثل هذه الحالات « مدركاً حياً »^(٢) .

ولعلنا فى هذا النص لا ندرك تطابقاً كاملاً بين « المدرك الحسى » و « الإحساس » ، فالمدرك الحسى هنا ليس هو « ذلك الجزء من الإدراك الحسى الذى لا يرجع إلا إلى المنبه وحده » ، وليس هو « النواة النظرية فى الإدراك » ، وليس هو « غير معروف » بل هو - كما قد يفهم من هذا النص - أقرب إلى أن يكون « خبرة فعلية » يكتبب خلالها الشخص ما يمكن أن نسميه « معرفة » . ولو صبح ذلك لكان المقصود بالمدرك الحسى هو نفس المقصود بالإدراك الحسى . كما يقدم رسل تعريفاً فى « المعرفة الإنسانية » يكون فيه المدرك الحسى هو ما يحدث حين أرى شيئاً أو أسمعه أو أعتقد أننى أصبح على وعى بشئ . خلال حواسى^(٣) ، ولعلنا هنا لا نلاحظ فرقاً يذكر بين « المدرك الحسى » و « الإدراك الحسى » .

وبقدم رسل تعريفات وشروحات أخرى للمدركات الحسية قد لا نفهم منهل هذا الفهم ،
ففي « تحليل المادة » يذكر رسل أن المدركات الحسية هي الجزء الوحيد من العالم الفيزيقي
الذي نعرفه بطريقة مختلفة عن معرفتنا له بشكل مجرد ^(١) . وكما يصفها في « المعركة
الإنسانية » بأنها مصدر معرفتنا بالموضوعات ، وهي التي تسمح لنا بالانتقال عن طريق
الاستدلالات منها إلى الموضوعات ^(٢) . فقد نفهم من هذه التعريفات والشروح أن
« المدركات الحسية » هي أقرب إلى ما أطلق عليه رسل في كتاباته المتقدمة اسم « المعطيات
الحسية » ، ولو صبح ذلك لا قربنا كثيراً من المطابقة بين المدرك الحسي والإحساس ،
على أساس أن رسل كان قد طابق بين الإحساس والمعطى الحسي .

والواقع أن هذه المسألة غامضة إلى حد بعيد في كتابات رسل ، وهذا ما أدى إلى
الاختلافات الكبيرة بين الدارسين له فيما يقصده بالمدركات الحسية ^(٣) وفي اعتقادي
أن رسل حين كان يتحدث عن « الإحساس » بوصفه ذلك الجزء من الإدراك الحسي
الذي لا يرجع إلا إلى المنبه وحده دون أن ينطوي على شيء يرجع إلى الذاكرة أو العادة ،
إنما كان يتحدث عن « نواة نظرية » للإدراك الحسي أو « فروض نظري مجرد » ، إلا أن

(١)

A. of matter, P. 402.

(٢)

HK, PP., 221-2.

(٣) يفسر « بودين » معنى المدركات الحسية على أنها مرادفة لمعنى الإحساسات فيقول : إن الإحساسات
أو المدركات الحسية . . . هي رقائق قصوى Boodin, J. A., "Russell's Metaphysics", *The Philosophy*
(of Bertrand Russell, p. 493). ويرى « ويتز » أن المدركات الحسية هي إحساسات مضافاً إليها مصاحباتها
الفسيولوجية . (Weitz, op. cit, P. 75) ويفرود « ويجر » غرض هذه المسألة عند رسل ، ويذهب إلى أن
رسل قد استخدم لفظ « المدركات الحسية » ليعني به أمرين : الأول إما الإحساسات والإدراكات الحسية ، واليانيق
وحده هو الذي يظهر لنا أي نوع منهما هو المقصود والثاني المعطيات الحسية . (Jager, opcit, PP. 365-6.)
أما آيبر فلا يميز بين المدركات الحسية و « المعطيات الحسية » ويستفهمها بدلالة واحدة (Ayer, A. J.,
Russell and Moore p. 44) وإلى مثل هذا الرأي ذهب « كورنمان » . Coruman, J. W., *Materia*
Iism and sensations, Yale University Press, New Haven and London, 1971, P. 215.
أما « فريتر » فلا يفرق بين « المدركات الحسية » و « المعطيات الحسية » و « الموضوعات المحسوسة » ، ويعرفها
جسيماً بأنها ما نلاحظه عن طريق الإدراك الحسي ، ويعلق على ذلك فيقول أنني لا أنظر هنا فيما إذا كان
القول بأن المدركات الحسية هي ملاحظتنا قول أصح من القول بأنها الموضوعات الواقعة تحت الملاحظة .
(Fritz, Ch. A., *Bertrand Russell's construction of the external world*, Routledge & Kegan
Paul Ltd, London 1952, P. 115 & 115 n.)

تعريفه على هذه الصورة قد ترك الإحساسات بلا قيمة فعلية في معرفتنا بالموضوعات .
 فحين يكون لدى إحساس بصري كرد فعل لمنبه . لا يكون لدى إحساس بصري
 « خالص » بالمعنى السابق : بل لا بد أن يصاحب ذلك عناصر أخرى ترجع إلى العادة :
 وهذه العناصر لا يمكن تمييزها عن الإحساسات « الخالصة » إلا من الناحية النظرية ،
 بل حتى هذا التمييز قد لا يكون صحيحاً ، لأن الحواس حين يحدث لها تنبيه معين ،
 فإن هذا التنبيه نفسه لا يحدث إلا بالنظر إلى قانون العادة ، وعلى ذلك فالإحساس نفسه
 يتضمن عناصر ترجع إلى العادة . وليست هناك إحساسات خالصة بالمعنى الذى كان
 يستخدمه رسل . وهذا ما يؤكد رسل في « بحث في المنى والصدق » (١٩٤٠) فيقول :

في رد فعلنا لمنبه حسي يكون هناك عنصران يمكن التمييز بينهما نظرياً ، الأول هو
 ذلك الذى يرجع فقط إلى المنبه . والثاني ذلك الذى يرجع إلى مصاحباته الناشئة عن
 العادة . فالإحساس البصري لن يكون خالصاً : والحواس الأخرى أيضاً تستثار بالمنبه
 بالنظر إلى قانون العادة ، فحينما نرى قطة نتوقع أن تنمو ، وأن نشعر بنومة فروها ،
 وأن تتحرك بالطريقة التى تتحرك بها القطط ، فإذا ما نهبت أو كان لمسها كالحجر
 وتحركت كالذهب لكأنت دهشتنا بالفة . ولهذا الأمر علاقة باعتقادنا بأننا نرى
 « موضوعات » وليس ما لدينا هو مجرد إحساسات بصرية (١) .

والآن ، فإننا لو أخذنا العنصرين اللذين يشتمل عليهما رد فعلنا لأي منبه حسي لكان هذا
 في اعتقادنا - ما يعنيه رسل « المدرك الحسي » . فهو إحساس مع مصاحباته الناشئة عن العادة .
 وعلى ذلك يمكننا القول بأن المدرك الحسي هو ما يكون لدينا كرد فعل لمنبه حسي . فإذا كانت
 معرفتنا بالعالم تتم عن طريق المنبهات الحسية لأمكننا أن نقول (٢) إن معرفتنا بالعالم الفيزيقي
 يجب أن تبدأ من المدركات الحسية (٣) أو « أن المدرك الحسي هو ما لا شك فيه في معرفتنا
 بالعالم » (٤) .

حقيقة أن « المدرك الحسي » بهذا المعنى يقترب من معنى « الإدراك الحسي » ، إلا
 أن الفرق بينهما بظل قائماً ، فبالإدراك الحسي ندرك « مدركات حسية » أى أن « المدركات
 الحسية » هى ما يكون لدينا خلال الإدراك الحسي . ولكن لو صح ذلك لأصبحت المدركات
 الحسية متطابقة مع ما أطلق عليه رسل في كتاباته الأولى اسم « المعطيات الحسية » فإذا

Inquiry, p. 120.

Philosophy, P. 141.

ibid, P. 141.

(١)

(٢)

(٣)

ما صبح القول بأنى أكون « على إدراك » بالموضوع حين تحدث العلاقة بينى وبين الموضوع^(١) .
 لكان المدرك الحسى هو « ما يكون متاحاً للحس فى وقت معين » . وهذا التعريف الأخير
 يمكن أخذه تعريفاً - وإن لم يكن دقيقاً - للمعطى الحسى . وهذا يدل على مدى التقارب
 بين المعنيين ، ولعل هذا ما قصده « بيجر » حين قال « إن المعطيات الحسية فى الواقع
 هى الوالدان الروحانيان للمدركات الحسية غير الشرعية »^(٢) .

ونخلص من هذه المناقشة إلى غموض فكرة « المدرك الحسى » عند رسل ومدى ما يمكن
 أن يحدث من خلط بين معناه ومعانى المصطلحات الأخرى التى استخدمها . فقد
 لاحظنا أن رسل يستخدم أحياناً لفظ « المدرك الحسى » ليعنى به ما يعنيه بالإحساسات
 حيناً . وما يعنيه بالمعطى الحسى أحياناً ، وبالإدراك الحسى فى أحيان أخرى . ونحن
 من جانبنا - توجهاً لعرض آراء رسل بشىء من الاتساق سوف لا نتميز بين الإحساسات
 والمدركات الحسية ، ويكتفىنا ما ذكرناه من مناقشات . ولنرجع الآن إلى حديثنا عن
 الإحساسات أو المدركات الحسية .

إن المدركات الحسية (أو الإحساسات) إنما تقوم على الشروط الفيزيائية والشروط
 الفسيولوجية ، فإ يحدث حين نرى موضوعاً معيناً - وليكن جسماً مضيئاً كالشمس مثلاً -
 هو ما يلى : فى هذا الموضوع يكون عدد معين من الذرات فاقداً للطاقة وشعاً لها وفق مبدأ
 الكوانتوم ، وتصبح الموجات الضوئية الناتجة متراكبة *superposed* وفق المبادئ الرياضية
 المألوفة ، ويشتمل كل جزء من كل موجة ضوئية على أحداث فى منطقة معينة من المكان -
 الزمان . وحين تأتى الطاقة فى الموجة الضوئية لتتصل بالجسم الإنسانى فإنها تأخذ صورة
 جديدة ، ولكن يظل هناك استمرار على . وأخيراً تصل إلى المخ حيث تكون حادثة من
 أحداثها المكونة هى ما نسميه الإحساس البصرى ، وقد يسمى هذا الإحساس البصرى
 برؤية الموضوع الذى بدأت منه الموجات الضوئية^(٣) . ولو حللنا هذه العملية لوجدناها
 مشتملة على مرحلتين : الأولى تم فى العالم الفيزيى وتخضع للشروط الفيزيائية وحدها .
 ولو أخذنا مثال « رؤية الشمس » لكانت هذه المرحلة هى كالاتى . فى كل لحظة يكون
 هنا عدد هائل من الذرات فى الشمس عبارة عن طاقة مشعة خارجة على هيئة موجات ضوئية

HK, P. 219.

Jager, Op. cit, P. 366.

Philosophy, PP. 154-3.

(١)

(٢)

(٣)

تسافر في رحلة عبر المكان الذي يقع بين الشمس والعين لمدة ثمانى دقائق . ثم تبدأ بعد ذلك المرحلة الثانية حيث تقوم هذه الطاقة برحلة أعقد من سابقتها ، تأخذ فيها صورة جديدة وتقتضع لشروط أخرى هي الشروط الفسيولوجية . وتبدأ هذه المرحلة حين تصل هذه الموجات إلى العين حيث تتحول إلى أنواع أخرى : أشياء تحدث في القضباني والمخاريط ، وحينئذ يحدث اهتزازا يسافر على طول العصب البصري . وعندئذ يحدث شيء ما (لا أحد يعرفه) في منطقة معينة في المخ وعندئذ « أرى الشمس » ^(١) .

ولو اعتبرنا الآن هذه المرحلة الثانية بشروطها الفسيولوجية لقلنا أن الإحساسات (أو المدركات الحسية) إنما هي بمعنى ما « ذاتية » وليست « موضوعية » ، ما دامت تعتمد على أعضاء الحس والأعصاب والمخ . ونصل بذلك إلى نقطة هامة في حشدبشتا عن المدركات الحسية وهي معنى الذاتية والموضوعية في المدركات الحسية . ونبدأ أولاً بما يقصده رسل عموماً من لفظي « ذاتي » و « موضوعي » .

افرض إن مجموعة من الناس يشاهدون منظرأ معيناً وليكن في مسرح مثلاً ، وهناك في نفس الوقت آلات تصوير تقوم بتصوير نفس المنظر . فلا شك في أن جوانب معينة من انطباع معين تكون هي هي . عند جميع المشاهدين وعند جميع آلات التصوير ، وجوانب أخرى تكون مختلفة . فالعناصر المتأثلة هي العناصر « الموضوعية » في الانطباع ، والعناصر الخاصة هي العناصر « الذاتية » ^(٢) . ومعنى ذلك أن ما هو « موضوعي » هو ما يكون مشتركاً وعاماً ، في حين أن ما هو « ذاتي » هو ما يكون مختلفاً وخاصاً . ففي الصور التي تلتقطها آلات التصوير يظهر الشخص الذي يقف على خشبة المسرح أطول إذا كانت آلة التصوير قريبة من خشبة المسرح ، وأقصر إذا كانت بعيدة عنها — وهذا على فرض أن كل آلات التصوير متأثلة . لكن إذا كان هناك أربعة من الممثلين يقفون صفأً واحداً في صورة من الصور فلأنهم سيكونون كذلك في صورة أخرى ، وبذلك يكون هذا الجانب في الانطباع « موضوعياً » . ونفس هذا الاتفاق والاختلاف يحدث بالنسبة لعدد من المشاهدين يتمتعون بنظر عادي ^(٣) .

Inquiry, P. 160.

Philosophy, P. 160.

ibid, P. 160.

(١)

(٢)

(٣)

إلا أن هذا النوع من « الذاتية » إنما هي - في اعتقاد رسل - ذاتية « تنتمي إلى العالم الفيزيقي لا إلى علم النفس »^(١)، إلا أن هناك نوع آخر من الذاتية يرجع إلى أحكامنا نحن على ما يحدث في العالم الفيزيقي . وفي هذا المعنى تكون « الذاتية » و « الموضوعية » أمرين يرجعان إلى الاستدلال الخاطي والاستدلال الصحيح على التوالي . فلو رجعنا إلى مثال المشاهدين في المسرح لرأينا أن الشخص الذي يجلس بعيداً عن خشية المسرح ويبدو له الممثلون قصاراً ويحكم عليهم بذلك فلا شك في أن حكمه « ذاتي » لأن استدلاله الفسيولوجية خاطئة . وبذلك تكون « الذاتية » و « الموضوعية » في المدركات الحسية واجعين إلى طبيعة الاستدلالات التي تستلها من المدركات الحسية^(٢) .

و « الذاتية » - في اعتقاد رسل - تقوم في جانب منها على خبرة الشخص المدرك فالشخص الذي اعتاد على قصر النظر يستطيع أن يحكم على الأشياء بطريقة أكثر دقة من الشخص الذي أصبح فجأة مصاباً بهذا النقص . كما أن التعب والكحول يجعلان رؤية الشخص للأشياء مزدوجة ، إلا أن التعب لا يخذلنا إذا ما نتج عنه ذلك^(٣) وأيضاً فإن حالة الشخص قد تجعل الذاتية على درجات . فهي تكون في حالة السكر أو عند من يغالب النوم أكثر منها في حالة اليقظة أو الوعي^(٤) .

والآن، هل يمكن أن تكون الإحساسات أو المدركات الحسية « عامة » أي « موضوعية » بحيث تكون « الذاتية » مجرد خطأ في الاستدلال يمكن تلافيه ؟ في الواقع إننا لنجد إجابته صريحة على هذا السؤال عند رسل ، إلا أننا نجد في « تحليل العقل » ما يشبه التصريح بذاتية الإحساسات . يقول رسل :

ليس هناك إحساس عام تماماً ، فلا يكون لدى شخصين ينظران إلى منضدة بذاتية نفس الإحساس ، وذلك بسبب المنظور وطريقة سقوط الضوء . . . ولا يسمع الشخصان اللذان يقصتان إلى نفس الصوت نفس الشيء تماماً ، لأن أحدهما أقرب إلى مصدر الصوت من الآخر وأحدهما يتمتع بسمع أفضل مما يتمتع به الآخر ، وهكذا^(٥) .

ونلاحظ هنا أن لفظي « عام » Public و « خاص » Private يعنيان « موضوعي »

ibid., P. 118

A. of matter, P. 232.

ibid., P. 223.

Philosophy, P. 141.

A. of mind. P. 129.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

(٥)

و « ذاتي » على التوالي . فرسل هنا يسلم بذاتية الإحساسات على وجه يذكرنا بما أسماه « الذاتية الفسيولوجية » في العطايا الحسية . ويؤكد رسل هذا الجانب الخاص « أو الذاتي ليقدر مشروعية « الاستبطان الذاتي » ^(١) .

ويذكر رسل في تحليل المادة « ثلاثة مصادر للذاتية في الإدراكات الحسية : المصدر الفيزيقي ، والمصدر الفسيولوجي ، والمصدر السيكلوجي - أو الفيزيقي والحسي Sensory والمخى Cerebral على الترتيب . ففي كل الحالات التي يكون فيها المدرك الحسي عضواً في مجموعة تشكل موضوعاً فيزيقياً . يكون عنصر الذاتية الذي يشتمل عليه المدرك الحس راجعاً إلى التحريفات المرتبطة بالموضوعات الفيزيقية المتوسطة Intervening فحين تكون هذه الموضوعات بين جسم الشخص المدرك ومركز المجموعة التي ينتمي إليها المدرك الحسي تكون الذاتية فيزيقية . وحين تكون هذه الموضوعات في جسم الشخص المدرك ولكن ليس في مخه تكون الذاتية فسيولوجية أو حسية . وحين تكون في مخه تكون عنية أو سيكلوجية . وهذه الأخيرة - في رأى رسل - فرضية بشكل خالص ، وأسبابها التي يمكن اكتشافها أسباب سيكلوجية ^(٢) .

وخير مثال للذاتية الفيزيقية هو العصا التي تبدو معوجة في الماء . كما أن نظرية النسبية قد ألقت الضوء على نوع جديد من الذاتية الفيزيقية يقوم على الحركة النسبية . ويرى رسل أن منع الاستدلالات الخاطئة الناشئة من الذاتية الفيزيقية هو جزء من عمل الفيزيقا ولا دخل للفسيولوجيا أو علم النفس به ^(٣) .

أما الذاتية الفسيولوجية فنشأ عن قصور الأعضاء الحسية والأعصاب . وقد نشأ أيضاً بسبب العقاقير . وهذا نوع من الذاتية يمكن اكتشافه بالمقارنة بين الإدراكات الحسية لأشخاص مختلفين في موقف معين ، ويثير رسل في هذا النوع نقطة هامة وطريقة يرى أن الصفة الجوهرية لأي مدرك حسي غير ذات أهمية من هذه الناحية . فلنفرض أن هناك شخصين أ ، ب ، يرى أ لوناً أحمر في حين يرى ب نفس هذا اللون أخضر ، وأن أ يرى لوناً أخضر في حين يراه ب أحمر . فالاختلاف هنا - في رأى رسل - لا ضرر

ibid, P. 119.

A. of Matter. PP. 223-4.

ibid, P. 224. »

(١)

(٢)

(٣)

منه إذ أنه في الواقع خطأ لا يمكن اكتشافه ، والمهم هنا ليس هو أن هذا أحمر بالفعل أو أخضر بالفعل بل المهم أن كليهما يرى لوتين مختلفين . أما أن هذا أحمر أو أخضر بالفعل ، فهذا أمر غير قابل للاكتشاف . لكن لنفرض أن أرى لوتين : أحمر وأخضر ، بينما لم ير ب إلا لوناً واحداً ، فلننا هنا نكون إزاء اختلاف يمكن اكتشافه ، وهو راجع لا شك إلى عيب في نظر الشخص الذي لم ير إلا لوناً واحداً . وبوجه عام تكون حواس أفضل من حواس ب في حالة ما إذا أدرك الاختلاف لم يدركه ب . ولعل هذا هو السبب في أن المجهر أو المكبر أفضل من العين المجردة^(١) .

ولكن قد يقول قائل أن عدم تمييز أجزاء الشيء لا علاقة له بالذاتية ، فحين أرى لوناً واحداً حيث يكون هناك في الواقع لوتين فلا شك أن ذلك أمر راجع إلى الغموض لا الذاتية . وهذا صحيح في رأي رسل : لأن الذاتية لا تنشأ إلا حين تقوم بعمل استدلالات كاذبة لا حين نعجز عن عمل استدلالات يمكن أن يقوم بعملها شخص آخر فالعمى أو الصمم لا يعد ضرباً من الذاتية ، لكن رؤية الأشياء مزدوجة هي ضرب من الذاتية إذا خدعنا ، وهو يخدعنا حين يقودنا إلى استدلالات كاذبة^(٢) .

أما الذاتية السيكلوجية أو النفسية ، فنشأ نتيجة الخبرة الماضية ، فالإحساس الذي يشعر به شخص كانت قد برت ساقه مثال واضح لهذا النوع ، فنحن نتقن أن الشيتين اللذين يرتبطان معاً لا ينفصلان عادة ، ففي الماضي كانت لدى هذا الشخص الذي برت ساقه إحساسات مرتبطة عموماً بمنبه في الساق ، وكانت لهذه الإحساسات شروط متوسطة من الأعصاب بين الساق والمنع ، فما يكون لدى هذا الشخص الآن من إحساسات إنما هي في هذه الشروط المتوسطة ، ولكنه يفسرها على أنها إحساسات في ساقه إذا ما نسي اللحظة أن ساقه قد برت^(٣) .

ولكن على الرغم من الذاتية التي تكتنف المدركات الحسية أو بالأحرى الاستدلالات القائمة عليها فإن ادراكاتنا الحسية تؤكد بشكل متزايد على العناصر الموضوعية في الانطباعات وتعتبر نظرية النسبية آخر تعبير عن حذف هذه العناصر الذاتية . ولكن لا يجب - مع

ibid., P. 224.

(١)

ibid, PP. 224-5.

(٢)

ibid, P. 225.

(٣)

ذلك - أن نفترض أن العناصر الذاتية أقل « واقعية » من العناصر الموضوعية . بل كل ما هنالك أنها أقل أهمية لأنها لا تشير إلى شيء وراءها كما تفعل العناصر الموضوعية . فنحن نريد من حواسنا أن تقدم لنا معلومات : أعنى . أن نخبرنا عن شيء أكثر من انطباعنا الوقتى الخاص . فنحن نكتسب المعلومات خلال حواسنا إذا ما قصدنا العناصر الموضوعية في الانطباع ونجاهلنا العناصر الأخرى . إلا أن العناصر الذاتية إنما هي في الحقيقة جزء واقعى من الانطباع الفعلى »^(١)

والآن إذا كانت التحريفات المرتبطة بالموضوعات المتوسطة هي - في نظر رسل - المسئلة عن الذاتية التي عددها : فلا بد أن نسأل عن معيار هذا التحريف ، أى المحك الذى نعرف به هذه التحريفات . ففي حالة العصا التي تبدو معوجة في الماء مثلاً . وهو الأمر الذى يصفه رسل بأنه ذاتية فيزيقية لا بد أن نسأل : من أدراى أن العصا ليست هي كذلك بالفعل ؟ إن مثل هذا السؤال لم يثره رسل وبالتالي لم يقدم لنا معياراً يمكن على أساسه اكتشاف التحريفات الخاصة بالموضوعات المتوسطة على الرغم من أهميته .

وقد يقول قائل إن المقارنات التي يمكن عملها يمكن أن تؤخذ كمحك لاكتشاف هذه التحريفات . إلا أن هذه المقارنات - حتى لو اعتبرناها أساساً لاكتشاف التحريفات - ليست معياراً كافياً . فضلاً عن أنها قد لا تكون من الناحية النظرية مقنعة .

وفضلاً عن ذلك فإن مبدأ المقارنات لم ينجح - فيما يبدو - في اكتشاف الخطأ عند الشخصين اللذين رأيا لوزين مختلفين ، وادعى رسل أن هذا خطأ « لا يمكن اكتشافه » ، وسلام به على أساس أنه « لا ضرر منه » ! . ومهما يكن من شيء فإن مسألة تحريفات الموضوعات المتوسطة دون تقديم معيار دقيق لاكتشافها تظل مسألة غامضة عند رسل .

وبخلاصة القول هنا أن المدرك الحسى يكون منظوياً على عنصر ذاتي حين تكون الاستدلالات الفسيولوجية القائمة عليه استدلالات خاطئة ، أما إذا كانت هذه الاستدلالات صحيحة كان المدرك الحسى « موضوعياً » . والاستدلالات الخاطئة تقوم أساساً على التحريفات التي تتدخل بها الموضوعات المتوسطة في المدرك الحسى . وعلى ذلك تكون « الموضوعية » مرهونة هنا بمدى اكتشاف هذه التحريفات الخاصة بالموضوعات المتوسطة . وثمة مسألة أخرى ذات أهمية كبيرة في موضوع المدركات الحسية وهي مسألة

« وضع المدركات في المخ Location of percepts in brain ، فالمدركات الحسية عند رسل إنما هي في رؤوسنا، لأنها تأتي في نهاية سلسلة عليا لأحداث فيزيقية تسير - من الناحية المكانية - من الموضوع إلى مخ الشخص المدرك ، وإذا أخذنا نظرية المكان - الزمان على أنه مركب من أحداث : لا يكون هناك سبب يدعو إلى عدم اعتبار المدرك الحسى في رأس الشخص المدرك ^(١) . وقيل أن نتحدث عن هذه المسألة الهامة يجب أن نفرق بين ما أسماه رسل « المكان الخاص » وما أسماه « المكان العام » ، أو بعبارة أخرى بين « المكان الإدراكي » و « المكان الفيزيقي » حتى نكون على فهم أدق بهذه المسألة .

إن رسل يعرف باستفادته من « ليبنتز » في هذا الموضوع . فالمكان عند ليبنتز (وإن لم يكن واضحاً في ذلك تماماً) على نوعين : مكان في العالم الخاص بكل ذرة روحية ، وهو العالم الذي تستطيع الذرة الروحية أن تعرفه بتحويلات معطيات خبرتها وتنظيمها ، وهو ما يمكن أن نسميه المكان الخاص ، لأن الذرات الروحية تعكس صورة العالم - كما نخبرنا ليبنتز - كل من وجهة نظرها الخاصة ، وتكون الاختلافات في وجهات النظر مطابقة لاختلافات المنظورة . ولكن تنظيم المجموعة كلها من وجهات النظر يعطينا نوعاً آخر من المكان يختلف عن المكان في العالم الخاص بكل ذرة روحية . وفي هذا المكان تحتل كل ذرة نقطة أو منطقة صغيرة جداً ، في حين أن الذرة في عالمها الخاص تجد مكاناً رحباً ، إلا أن هذه الرحابة تقلص حتى تصبح كسن الدبوس حين نوضع الذرة الروحية بين الذرات الروحية الأخرى . ويمكن أن نطلق على المكان الموجود في عالم معطيات كل ذرة روحية المكان « الخاص » ، وعلى المكان الذي يتركب من مختلف وجهات النظر لمختلف الذرات الروحية المكان الفيزيقي . وبمقدار ما تعكس الذرة الروحية صورة العالم عكساً صحيحاً تكون الخواص الهندسية للمكان الخاص متماثلة مع خواص المكان الفيزيقي ^(٢) .

ويأخذ رسل هذه الفكرة ويدخل عليها تعديلات صغيرة ، إلا أن هذه التعديلات فيما يبدو - لم تجعل الاختلاف بين نظريته ونظرية « ليبنتز » كبيراً ، وكل ما بذكره رسل من اختلاف هو أن نظريته « سلسلة ومتقنة » ^(٣) . فهناك - عند رسل - مكانان :

A. of matter, P. 220.

(١)

My Ph. D., PP. 24-5.

(٢)

R. S. P., P. 117.

(٣)

مكان في عالم مدركاتي الحسية . ومكان آخر في الفيزيقا . ولا يحتل مكان مدركاتي الحسية إلا منطقة صغيرة من المكان الفيزيقي ^(١) . فعالم المدركات الحسية هو عالمي الخاص الذي يشتمل على مكاني الخاص . وهو يختلف عن عالم المدركات الحسية لأي شخص آخر . فمدركاتي الحسية في عالمي الخاص مدركات حسية خاصة .

لذا أراء: لا أحد غيري يراه ، وما أسمعه لا يسمعه سواي ، وما ألمه لا يلمسه غيري وهكذا . حقيقة أن الآخرين يسمعون ويرون أشياء شبيهة جداً بما أسمعه وأراه إذا كان مرضهم مناسباً ، إلا أن هناك دائماً اختلافات . . وإذن فن المستحيل أن يكون لشخصين نفس المدركات الحسية تماماً في نفس الوقت ، ويترتب على ذلك أن مكان المدركات الحسية - كالمدركات الحسية - يجب أن يكون خاصاً ، فهناك أماكن إدراكية بقدر ما هناك من مدركات ^(٢) .

فهذا المكان الخاص - إذن - هو مكان من وجهة نظر خاصة ، أو هو المظهر الذي يظهر فيه العالم من وجهة نظر خاصة ^(٣) . وهذا المكان الإدراكي يشتمل على العلاقات التي يمكن إدراكها بين أجزاء المدركات الحسية مثل علاقات أعلى وأسفل . يمين وشمال داخل وخارج ^(٤) ، .

أما المكان الفيزيقي فهو ما يطلق عليه رسل المكان « المنظور » أي أنه مكان من وجهات النظر المختلفة ^(٥) ولذلك يصفه بأنه « محايد وعام » ^(٦) . كما أنه ليس مكاناً محسوساً ، بل نصل إليه بخليط من الاستدلال والبناء المنطقي ^(٧) ، لأنه مكان الموضوعات الفيزيقية العامة ، ونحن لا نصل إلى هذه الموضوعات إلا بهذه الطريقة ^(٨) . وهو أيضاً يشتمل على علاقات كالعلاقات التي يشتمل عليها المكان الإدراكي ، إلا أن

My Ph. D., P. 25.

Philosophy, P. 144.

R. S. P., P. 118.

Philosophy, P. 143; HK, P. 224.

R. S. P., P. 118.

Philosophy, P. 144.

HK., P. 106.

ibid, P. 106.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

(٥)

(٦)

(٧)

(٨)

هذه العلاقات مستدل عليها قائمة بين الأشياء المستدل عليها^(١) .

ولكن إذا كان من المحال الوصول إلى المكان العام والموضوعات الفيزيقية بطريقة مباشرة ، وكل ما أعرفه هو مدركات الحسية الخاصة في مكاني الإدراكي الخاص ، فكيف يتسنى لنا أن نستدل على وجود الموضوعات الفيزيقية في المكان الفيزيقي دون أن نخزّ المكانان متطابقين ؟ وهنا نجد رسل لا يقر بالتطابق بين المكان الإدراكي والمكان الفيزيقي^(٢) ، إلا أنه يقر بنوع من التناظر Correspondence بين المكانين من حيث الخواص المنطقية (والرياضية)^(٣) . وبذلك يكون ما نستطيع أن نستدل عليه عن المكان الفيزيقي إنما هي هذه الخواص .

وعلى أساس فهنا للتمييز بين هذين النوعين من الأمكنة: نستطيع أن نشرح وجهة نظر رسل في « وضع المدركات الحسية في المخ » ، وهذا الرأي الذي جاء نتيجة طبيعية لقبوله للنظرية العلمية للإدراك الحسي . فعلى أساس هذه النظرية لا تكون الموضوعات الفيزيقية معروفة لنا بطريقة مباشرة ، وهذا من وجهة نظر العلم – لا من وجهة نظر الحس المشترك – ، لأن الحس المشترك يقرر – وإن لم يكن بطريقة محددة تماماً – إن الإدراك الحسي إنما يكشف لنا عن الموضوعات الخارجية بطريقة مباشرة ، فحين « نرى الشمس » فإن ما نراه إنما هو الشمس^(٤) . بينما يتابع رسل ما يقوله العلم ، « فالعلم يقر بأننا حين « نرى الشمس » تكون هناك عملية تبدأ من الشمس ، وتجتاز المكان الواقع بين الشمس والعين . وتتغير خاصيتها حين تصل إلى العين وتتغير هذه الخاصية مرة أخرى في العصب البصري والمخ : وفي النهاية تنتج الحادثة التي نسميها « رؤية الشمس »^(٥) وعلى ذلك فما أراه ليس هو الشمس التي تبعد عنى ملايين الأميال ، بل هو حادثة « في مخي » جاءت كحلقة أخيرة في سلسلة عليّة بدأت من تلك الشمس الفيزيقية .

ibid, P. 225.

(١)

A. of matter, P. 252., Philosophy, P. 144.

(٢)

ibid, P. 252.

(٣)

ibid., P. 197.

(٤)

ibid., P. 197.

(٥)

وخير مثال يقدمه رسل هو ما يحدث حين يلاحظ أحد رجال الفسيولوجيا عمّا حياً، وهو أمر لم يعد مستجيلاً كما كان من قبل .

من الطبيعي أن نفترض أن ما يراه رجل الفسيولوجيا إنما هو في المثلج آسى يلاحظه ، ولكن إذا ما كنت نتحدث عن المكان الفيزيقي ، لكان ما يراه رجل الفسيولوجيا إنما في عمه هو ، وليس بأى معنى من المعاني في المثلج الذى يلاحظه ، مع أنه في المدرك الحسى لذلك المثلج - الذى يحتل جزءاً من المكان الإدراكي لرجل الفسيولوجيا - إن الاستمرار العمل يجعل الأمر واضحاً تمام الوضوح : فإن موجبات ضوئية تنطلق مسافرة من المثلج الواقع تحت الملاحظة إلى عين رجل الفسيولوجيا التى تصل إليها بعد فاصل زمني interval محدد على الرغم من قصره ، ولا يرى رجل الفسيولوجيا ما يلاحظه إلا بعد أن تكون الموجبات الضوئية قد وصلت إلى عينه ، وإذاً فإن الحادثة التى تشكل رؤيته إنما تأتى في نهاية سلسلة من الأحداث التى تنطلق مسافرة من المثلج الواقع تحت الملاحظة ، إلى داخل مخ رجل الفسيولوجيا . فنحن لا نستطيع - بدون نوع محال من الاستمرار - أن نفترض أن المدرك الحسى لرجل الفسيولوجيا - الذى يأتي في نهاية هذه السلسلة - يمكن أن يكون في أى مكان إلا داخل رأس رجل الفسيولوجيا^(١) .

و يمكن تفسير هذا الرأي وتبريره على الوجه التالى، وفقاً للنظرية العلمية للإدراك، يكون المدرك الحسى حادثة في سلسلة علمية فيزيقية . ومن حيث هو كذلك لا بد أن يكون موضوعاً located في مكان . وهنا يكون أماننا احتمالات ثلاثة : إما (أ) أن يكون في مكان خارج الجسم . أو (ب) أن يكون في عضو الحس ، أو (ج) أن يكون في المثلج . الاحتمال الأول لا يمكن أن يكون صحيحاً . لأننا لا نشعر بالمدرك الحسى إلا حين تنتبه أعضاؤنا الحسية بمتبه معين . والاحتمال الثانى أيضاً غير صحيح لأننا لا نشعر بهذا المدرك الحسى إلا حين يصل التنبيه إلى مركز حسى في المثلج . وهذا ما يتركنا أمام الاحتمال الثالث وهو أن يكون وضع المدرك الحسى في المثلج . وجميع بقية السلسلة العلمية تشكل السوابق العلمية .

إن المدرك الحسى يجب إذن أن يكون أقرب إلى عضو الحس أكثر من قربه للموضوع التنزيقي ، وأن يكون أقرب إلى المعصب أكثر من قربه لعضو الحس ، وأن يكون أقرب إلى نهاية المعصب من جهة المثلج أكثر من قربه لنهايته الأخرى^(٢) .

وعلى ذلك فالمدرک الحسى لا بد وأن يكون فى نهاية السلسلة العلية : أعنى لا بد وأن يكون فى المخ .

وتبعاً لهذا رأى يرى رسل أن أفكار الناس موجودة فى رؤوسهم . فالمخ إذن يحوى أفكاراً - بالمعنى الواسع الذى استخدمه ديكارت لهذا اللفظ - ولكن قد يقول قائل أننا لو وضعنا المخ تحت المجهر لما وجدناه محتوياً على أفكار . بل على مادة مثله فى ذلك مثل المناضد والكراسى . وهذا فى رأى رسل خطأ فاحش . لأن ما تراه فى هذه الحالة إنما هو جزء من عالمك الخاص . هو أثر تركته قبلك عملية عليّة بدأت من المخ الذى تقول أنك تنظر إليه . ولا ريب أن هذا المخ الذى تنظر إليه هو جزء من العالم الفيزيقي . ولكنه ليس هو المخ الذى يقع لك باعتباره معطى من معطيات خبرتك . إن « ذلك » المخ ليس إلا أثراً بعيداً للمخ الفيزيقي . وإذا كان وضع الأحداث فى المكان - الزمان الفيزيقي يرجع إلى العلاقات العلية لوجب أن يكون مدرکك الحسى موضوعاً فى محك^(١)

ولكن لا يجب أن نفهم من القول بأن موضع المدرکات الحسية فى المخ أنها - بمعنى ما من المعانى- تشكل أجزاء من المخ ، فهذا تفسير خاطئ لرأى رسل وقع فيه بعض الكتاب^(٢) . فمدرکاتى البصرية ليست « جزءاً » من مخى ، وذلك لأن مفهوم « الجزء » - عند رسل - مفهوم مادى . وما يعطى للمدرکات موضعاً فى مخ الشخص المدرک إنما هى الروابط العلية والزمانية التى تربط المدرکات الحسية بالأحداث فى الأعصاب الناقلة^(٣) .

إن مسألة « وضع المدرکات فى المخ » قد هوجمت بعنف من جانب الكثير من الكتاب^(٤) إلى الحد الذى جعل رسل يقول إن المثال الذى قدمه عن رجال الفسيولوجيا الذى يلاحظ محمّاً حياً كان مصلماً لكثير من الفلاسفة ، إلا أنه لم يجد - فيما يقول -

My. Ph. D., PP. 25-6.

(١)

Putnam, H., "Mind and machines", *Dimensions of mind*, edited by : Hook, S., New York

(٢)

University press, 1960. PP 162-3, Nagel, E., "Russell's philosophy of science", *The philosophy of Bertrand Russell* P. 336.

R. to, C. PP. 705-6.

(٣)

Nagel, op. cit, R. 319f; Edwards, E. P., "Are percepts in the brain", *Australasian*

(٤)

Journal of biology and philosophy, (1942) P. 46 f; Lovejoy, A. O., *The revolt against dualism*. Open. Court publishing company, U.S.A., 1930, P. 227f.

أى فيلسوف إدراك ما يقصده بهذا المثال^(١) . والواقع إن هذه المسألة تبدو - داخل فلسفة رسل تحميلاً معقولاً . طالما أنه طبقاً لهذه النظرية إنما نلاحظ مدركات حسية موضوعية داخل أنماطنا . أما العلاقات الأخرى للمدركات الحسية بالموضوعات المادية إنما يتم الحصول عليها بالاستدلال^(٢) . وبذلك تكون حجج رسل على هذه النظرية مقنعة تماماً^(٣) .

(ب) الصور الذهنية :

والصور الذهنية - وهى النوع الثانى من الأحداث التى يتألف منها العالم - لا تختلف اختلافاً تاماً عن الإحساسات أو المدركات الحسية ، فهى فى اعتقاد رسل لا يمكن أن تكون دائماً متميزة عن الإحساسات من حيث طبيعتها الذاتية^(٤) ، لأنها فى اعتقاده - « صور طبق الأصل » من الإحساسات^(٥) . وعلى ذلك فحين نأتى لتتحدث عن الصور الذهنية ونحاول فى البداية أن نميز بينها وبين الإحساسات فلا ينبغي لنا البحث عن « اختلاف جوهرى » ، لأن الاختلافات القائمة هنا - ولتكن مثلاً درجة « الحيوية » liveness - عرضة للاستثناءات ، وبذلك لا تكون ملائمة لأغراض تعريف الصور الذهنية^(٦) .

ولكن هذا لا يعنى أن رسل يطابق بين الصور الذهنية والإحساسات ، وهو لا يعنى أيضاً التقليل من أهمية الاختلافات بين النوعين . بل بالعكس فإنه يحاول شرح معنى الصور الذهنية عن طريق التمييز بينها وبين الإحساسات . وهو فى هذا يقدم طرقتين ثلاثاً مختلفة نستطيع بها التمييز بين هذين النوعين^(٧) :

- ١ - بما للصور الذهنية من درجة من الحيوية أقل .
- ٢ - بعدم اعتقادنا فى « الواقع التمييزى » للصور الذهنية .

R. to C., P. 705.

(١)

Fritz, Bertrand Russell's Construction of external world, P. 116.

(٢)

Cory, D., "Are sense - data in the brain" The Journal of philosophy, Vol : XLV (1948)

(٣)

P. 533f.

A. of mind, P. 151.

(٤)

ibid, P. 154.

(٥)

Philosophy, P. 187.

(٦)

. Aof mind, P. 145.

(٧)

٣ - بأن عللها ومعلولاتها مختلفة عن علل الإحساسات ومعلولاتها .

ويعتقد رسل أن ثالث هذه الطرق هو « المحك الذى يمكن تطبيقه بشكل كلى » .
 فى حين يمكن تطبيق : الطريقين الآخرين فى حالات كثيرة جداً . ولكن لا يمكن
 استخدامهما لأغراض التعريف لأنهما عرضة للاستثناءات^(١) . وبذلك لا يتم التمييز
 الأساسى بين الصور الذهنية والإحساسات بصورة ملائمة إلا بالتمييز بين علل كل منهما
 ومعلولاته . ولتغف الآن قليلاً عند كل طريق من هذه الطرق لنشير إلى الأساس الذى
 يقوم عليه . ونحدد - من خلال ذلك - المقصود بالصور الذهنية والفرق بينها وبين
 الإحساسات .

الأول : وهو المعيار الذى دافع عنه « هيوم » ويستخدم . « هيوم » لفظي « الانطباعات »
 و « الأفكار » ليعنى ما يعنيه رسل بلفظي « الاحساسات » والصور الذهنية » بالترتيب .
 ويميز هيوم بين هذين النوعين من الإدراكات الحسية (كما يسميها) على أساس « درجتى
 القوة والحيوية اللتين تطبعان بهما العقل ويلتصان بهما الطريق إلى فكرنا وشعورنا »^(٢) .
 وعلى ذلك يعرف الانطباعات بأنها « تلك الإدراكات الحسية التى ترد إلينا بأبلغ القوة
 والشدة » فى حين « أن الأفكار » هى « صور ذهنية باهتة من هذه الانطباعات »^(٣) .

هذا المحك لا يمكن - فى اعتقاد رسل - أن يكون ملائماً لتمييز الصور الذهنية
 عن الإحساسات ، ذلك لأن درجات « القوة » أو « الشدة » لا تمثل فواصل قاطعة بين
 هذين النوعين فى بعض الأحيان . وهذا القصور الذى يتطوى عليه هذا المعيار قد ذكره
 هيوم نفسه حين قال أن الأفكار قد تقرب من الانطباعات من حيث قوتها وشدةها فى
 بعض الحالات الخاصة . . . فى حالة النوم والحمى والجنون أو فى أى انفعال قوى من
 انفعالات النفس قد تقرب أفكارنا من انطباعاتنا ، وكذلك قد يحدث من ناحية أخرى
 أحياناً أن تبلغ انطباعاتنا من الخفوت والضعف حدًا يتعذر معه أن نميز بينها وبين
 أفكارنا^(٤) وعلى أساس وجود مثل هذه الاستثناءات فإن رسل لا يرى ملائمة هذا المعيار

ibid., P. 145.

(١)

Hume, D., A Treatise of human nature. Book I. Part I. Set. I.

(٢)

ibidem.

(٣)

ibidem.

(٤)

لتمييز الصور الذهنية عن الإحساسات وتقديم تعريف دقيق للصور الذهنية^(١).

الثاني : وهو معيار يحاول التمييز بين الصور الذهنية والإحساسات على أساس أننا لا نعتقد في « الواقع الفيزيقي » للصور الذهنية ، فحين نكون على وعى بأن ما هو واقع تحت خبرتنا إنما هو صورة ذهنية فإننا لا نعطيه نفس نوع الاعتقاد الذي نعطيه للإحساس ، فنحن لا نعتقد أن الصور الذهنية يمكن أن تنتج معرفه عن « العالم الخارجي » ، لأنها « متخيلة » ، وهي بمعنى ما من المعاني - « غير واقعية »^(٢) . ولكن لا يجب أن نفهم من « عدم واقعية » الصور الذهنية أنها غير موجودة . فهي تشكل جزءاً حقيقياً من العالم الفعلي كالإحساسات تماماً ، وكل ما هو مقصود من وصفها بعدم الواقعية هو أنها تفتقر إلى المصاحبات التي تكون لها لو كانت إحساساً^(٣) . فحين نتصور كرسيّاً فإننا لا نحاول الجلوس عليه بعكس ما يحدث في الإحساسات .

ولا يقبل رسل هذا المعيار أيضاً ويرى فيه نقصاً شبيهاً بالنقص الذي كان يعيب المعيار السابق مما يجعله غير ملائم لتعريف الصور الذهنية . . . فنحن لا نشعر بأن الصور الذهنية « غير واقعية » إلا حين نعرف بالفعل أنها صور ذهنية ، ولا يمكن تعريف الصور الذهنية على أساس « الشعور » بعدم الواقعية ، لأننا حين نعتقد خطأ في صورة ذهنية على أنها إحساس - كما يحدث في حالة الأحلام - فإننا « نشعر » بأنها واقعية تماماً كما لو كانت إحساساً . فشعورنا بعدم الواقعية ناتج من تحققنا بالفعل بأنها إزاء صورة ذهنية . وعلى ذلك لا يمكن أن يكون تعريفاً لما نعنيه بالصور الذهنية^(٤) .

الثالث : وهو معيار يعده رسل « الأساس الوحيد الصحيح للتمييز »^(٥) بين الصور الذهنية والإحساسات : وعلى أساس هذا المعيار يمكن تعريف الصورة الذهنية على أنها ما يأتي نتيجة ارتباطها بإحساس ، وليس بسبب منه خارج النظام العصبي ، أو (إن شئت) خارج المخ^(٦) . ومعنى ذلك « أن الإحساسات تأتي خلال أعضاء الحس .

A. of mind, P. 146 f.

ibid., P. 148.

ibid., P. 148.

ibid., P. 149.

ibid., P. 149.

ibid., P. 109

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

(٥)

(٦)

بينما لا تأتى الصور الذهنية خلال هذا الطريق ، فلا يمكن أن تكون لدينا إحساسات بصرية في الظلام أو حين تكون عيوننا مغلقة ، بينما يمكن أن تكون لدينا بصورة مرئية جداً صور ذهنية بصرية تحت هذه الظروف ^(١) .

وهكذا يكون الفرق الأساسى بين الصور الذهنية والإحساسات هو فرق في علل كل من هذين النوعين . فبينما تكون للإحساسات علل «خارجية» ، تكون للصور الذهنية علل «داخلية» ، ولعل هذا هو ما دفع رسل إلى تقديم تعريف للصور الذهنية مستعياً بالإحساسات ، وفي هذا التعريف تكون الصور الذهنية «إحساسات مستثارة بطريقة مركزية» *Centrally excited sensations* ، أى الإحساسات التى لها عللها الفسيولوجية في المخ فقط ، وليس أيضاً في أعضاء الحس والأعصاب التى تصل بين أعضاء الحس والمخ ^(٢) . إلا أن عبارة «إحساسات مستثارة بطريقة مركزية» تفترض - في اعتقاد رسل - افتراضاً مبالغاً فيه ، لأنها تستلزم أن تكون للصور الذهنية علة فسيولوجية تقريبية ، وهذا أمر قد يكون صحيحاً ، إلا أنه مجرد فرض . هذا فضلاً عن أن الإحساسات قد تكون لها أيضاً علل تقريبية في المخ ، كما أن الصور الذهنية قد ترجع إلى استثارة ما في أعضاء الحس حين تثار بإحساس ما خلال التداعى ^(٣) . فنحن نستطيع إدراك المنفعة - مثلاً - لأنها هناك بمعنى ما من المعانى ، وهذا يعنى أن هناك سلسلة عليّة تسير إلى الوراء من إدراكك الحسى إلى شيء خارج جسمك ، إلا أن ذلك قد يحدث أيضاً بالنسبة للصور الذهنية : فلتفرض أنك حين تشم رائحة البخور تفكر في خان الخليلى ، فإن فكرك في هذه الحالة يمكن أيضاً أن ترجع به إلى علة خارج جسمك ، الاختلاف الوحيد هنا هو أن العلة الخارجية (رائحة البخور) لم يكن لها نفس المنعول (الصور الذهنية لخان الخليلى) عند كل شخص عادى ، بل عند هؤلاء الذين يعرفون رائحة البخور في خان الخليلى فقط وإن لم يكن عندهم جميعاً ^(٤) .

ولكن في أمثال هذه الحالات ليس هناك ما يفسر وقوع الصور الذهنية إلا الخبرة

ibid., pp. 149-50.

ibid., p. 150.

Philosophy, p. 198.

ibid., pp. 187-8.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

السابقة وتأثيرها على المخ^(١) . ومعنى ذلك أن العلل الذاكرية أو التذكيرية (نسبة إلى الذاكرة) هي ما تميز الصور الذهنية : بمعنى أننا لو اعتبرنا التمييز بين كل من الشيبب الفيزيقي والشيبب الذاكري صحيحاً تماماً لاستطعنا أن تميز بين الصور الذهنية والإحساسات على أساس أن للصور الذهنية عللاً ذاكرية . مع أنه قد يكون لها أيضاً علل فيزيقية في حين أن الإحساسات لا يمكن أن يكون لها إلا العلل الفيزيقية^(٢) .

ويمكن أيضاً التمييز بين الصور الذهنية والإحساسات على أساس معلولاتها، وفي هذا التمييز يكون للإحساسات معلولات فيزيقية وذهنية في آن واحد، في حين يكون للصور الذهنية — على الرغم من أنها « قد » تنتج حركات بدنية — هذه المعلومات . ولكن طبقاً للقوانين الذاكرية لا طبقاً للقوانين الفيزيقية . إلا أن هذا الاختلاف — في رأى رسل — أقل ملائمة لتعريف الصور الذهنية والإحساسات من الاختلاف من حيث العلل^(٣) .

وهكذا تكون الاختلافات العلية بين الصور الذهنية والإحساسات هي أساس التفرة بينها . وعلى أساس ذلك تقدم لنا رسل تعريفاً للصور الذهنية على أنها من نفس نوع « المدرك الحسى » ، ولكن لا يكون لها المنبه الذى كان يجب أن يكون لها لو كانت مدركاً حسيّاً^(٤) . إلا أنه يلاحظ أن استخدام « المدرك الحسى » في هذا التعريف استخدام غير ملائم . فالمدرك الحسى لموضوع مرنى — مثلاً — يشتمل عادة على عناصر لمسية مرتبطة به ، إلا أن هذه العناصر تعد صوراً ذهنية . فيعدل رسل من التعريف ويقدم تعريفاً للصور الذهنية على أنها « حدث يكون على وجه التحديد بصرياً (أو سمعياً أو إلخ حسب الحالة) » إلا أنه لا يأتى نتيجة منه يكون من طبيعة الضوء (أو الصوت أو إلخ حسب الحالة) ، أو على كل حال لا يكون أنياً كنتيجة للترابط . association إلا بطريقة غير مباشرة^(٥) .

ولكن على الرغم من هذا التمييز بين الصور الذهنية والإحساسات ، فلا بد من تحديد العلاقة بين النوعين : أو بعبارة أخرى لا بد أن نسأل : هل الصور الذهنية ماثلة

ibid., PP. 188-9.

A. of mind, PP. 150-1.

ibid., P. 151.

Philosophy, P. 193.

ibid., P. 193.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

(٥)

resemblent للإحساسات ؟ . فالصور الذهنية — كما أشرنا — هي « نسخ » أو « صور طبق الأصل » من الإحساسات . فهل تماثل هذه الصور مع نماذجها الأصلية Prototypes وهي الإحساسات ؟ . لقد كان « هيوم » صريحاً في القول بالمماثلة بين الأفكار و « الانطباعات » . فهو يقرر أن « كل الأفكار البسيطة والانطباعات ماثلة » . وأما عن المركب الذي يتركب منها فيمكننا أن نقرر بوجه عام أن هذين النوعين من الإدراك الحسى متناظران تماماً ^(١) . ويضع « هيوم » مبدأه هذا بشكل أوضح في قضيته العامة القائلة « إن كل أفكارنا البسيطة في مظهرها الأول مشتقة من الانطباعات البسيطة . تلك التي تكون مناظرة لها : والتي تمثلها على وجه دقيق » ^(٢) . إلا أن رسل في « تحليل العقل » يحاول التشكك في مبدأ « هيوم » ولكنه لم يستطع أن يقدم أساساً قوياً يقيم عليه هذا التشكك . بل على العكس . نلاحظ أنه يقبل هذا المبدأ ويسلم بأن الصور الذهنية « نسخ » من الإحساسات . ويقرر أن « هذه الحقيقة القائلة بأن الصور الذهنية تماثل الإحساسات التي تسبقها هي التي تساعدنا على أن نطلق عليها صور ذهنية » ^(٣) . هذا الشيء « أو ذاك » . ولفهم الذاكرة والمعرفة عموماً تكون المماثلة الملحوظة بين الصور الذهنية والاحساسات ذات أهمية أساسية ^(٤) .

وبأني رسل في « موجز في الفلسفة » ليعترف بصعوبة هذه المسألة . محاولاً أن يكون أكثر تحفظاً في إقرار المماثلة بين الصور الذهنية والاحساسات ^(٥) ' ولكن على الرغم من تحفظه بإقرار هذه المماثلة فإنه ما زال — بمعنى ما — متفقاً مع هيوم في القول بالمماثلة بين الصور الذهنية والاحساسات .

وثمة مسألة أخرى تتعلق أيضاً بعلاقة الصور الذهنية بالإحساسات وهي إمكان رد الصور الذهنية إلى الإحساسات : وهي رغبة كان يتمناها رسل ، وكان سيصبح « سعيماً » — كما يقول — لو كان على اقتناع بأن الصور الذهنية يمكن أن ترتد إلى إحساسات من نوع معين ^(٦) . أننا لو استطعنا تحقيق ذلك لما كان هناك تمييز بين هذين النوعين . وهذا ما كان يقره « ماخ » وأصحاب المدرسة السلوكية : فهم ينكرون هذا التمييز

Hume, Op. cit, Book, I, Part I. Sec. 1.

ibidem.

A. of mind, P. 155.

philosophy, PP. 189-90.

A. of mind, P. 156.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

(٥)

ويعتبرون الصور الذهنية إحساسات باهتة ، ومعنى ذلك أنهم ينكرون أن هناك صوراً ذهنية متميزة تماماً عن الإحساسات . ولكن لو صح ذلك لكانت الصور الذهنية - بوصفها إحساسات باهتة - خاضعة للقوانين الفيزيائية . إلا أن ذلك - في رأى رسل - يتناقض مع القوانين الفيزيائية ، وخاصة بالنسبة للصور الذهنية البصرية والسمعية لأنها ستفتقر إلى الارتباط بالأحداث الفيزيائية في العالم الخارجي الذى تنتمى إليه الإحساسات البصرية والسمعية :

لنفرض - مثلاً - أنى جالس في سحرق حيث يوجد بها مقعد شاغر ، وأنى أغلق عينى وأستحضر « صورة ذهنية بصرية لصديق جالس على هذا المقعد ، فإنى إذا ما أقصت صورى في عالم الفيزيكا لتناقضت وجميع القوانين الفيزيائية الجارية ، فقد وصل صديقى إلى المقعد دون أن يدخل من الباب بالطريقة العادية ، وسيوضح بحث لاسقى أنه كان في مكان آخر في هذه اللحظة ، فإذا عدت صورى إسماعلاً لكان لها « كل علاقات ما فوق الطبيعة فصورى إذن حادثة فى » ، وليس لها هذا الوضع في الحوادث المربطة في العالم العام الذى تنتمى إلى الإحساسات (١) .

ولكن قد يعترض معترض فيقول إلى هذا الرأى الذى ينكر فيه رسل إمكانية رد الصور الذهنية إلى الإحساسات : هو رأى كان يناصره أيام « تحليل العقل » (١٩٢١) حين كان يرى نوعين من القوانين العلمية متميزين تماماً ، أعنى : القوانين العلمية الفيزيائية والقوانين العلمية الذهنية (أو الذاكرة) على وجه نستطيع أن نقول معه عن حادثة أنها « فيزيائية » إذا خضعت للقوانين الأولى ، وذهنية إذا خضعت للقوانين الثانية ، وأن الصور الذهنية لا تخضع إلا للنوع الثانى من هذه القوانين ، وهى بذلك موضوع دراسة لعلم النفس وليس للفيزيكا . إلا أن رسل - في كتابات ما بعد « تحليل العقل » حاول أن يخضع القوانين الذهنية للقوانين الفيزيائية ، ولو صح ذلك ألا يكون هذا بمثابة رد الصور الذهنية إلى الإحساسات واعتبار الصور الذهنية موضوعاً للقوانين الفيزيائية ؟

هذه الملاحظة ليست في الحقيقة بلا مبرر ، ذلك لأن رسل في كتابات ما بعد « تحليل العقل » يورد بعض عبارات وتعليقات متفرقة قد نفهم منها - لو أخذناها على ظاهرها - أنه يحاول جعل القوانين الذهنية فئة جزئية من القوانين الفيزيائية ، ويقترب بذلك من التزعة الفيزيائية التى كان يعارضها في « تحليل العقل » . ففى هذه الكتابات

المتأخرة يقرر رسل « إن الإحساس مجرد حلقة في سلسلة العلة الفيزيكية . . وما العقل إلا مجرد قطع عرضي Cross-section في مجرى العلة الفيزيكية . . وعلى ذلك فالقوانين العلية الفيزيكية هي تلك القوانين الأساسية »^(١) و « إننا لا يمكننا الهروب من كلية العلية الفيزيكية »^(٢) . إلا أننا في الواقع لو وضعنا أمثال هذه العبارات بين مجموع ما كتبه رسل لما أمكن أخذها إلا على أنها معبرة عن المزاج الفكري العام لرسل في الإعلاء من قيمة الفيزيكا وأهميتها الكبرى في معرفتنا بالعالم : فأمثال هذه - فيما أعتقد - أقرب إلى العبارات الأدبية منها إلى القضايا الدقيقة التي نرعى إلى تقرير حقائق أو نتائج ، وبالتالي فلا نستطيع اعتبارها محاولة جادة لرد القوانين العلية الذهنية إلى القوانين العلية الفيزيكية ومن ثم رد انصور الذهنية إلى الإحساسات . لبحقق رسل بذلك أمنية قديمة كان يتمناها . ولو تمسكنا للحظة بجذية هذه المحاولة وأخذناها على أنها مقصودة من جانب رسل بهذا المعنى - وهذا في اعتقادي مالم يقصد - لكانت محاولة فاشلة . بل ومتناقضة مع ما يقول به في تلك المرحلة المتأخرة .

إن رسل لم يتخل على الإطلاق عن ثنائية القوانين العلية ، ولم يدع أن كل ما يمكن أن يقال في علم النفس وقوانينه الذهنية يمكن أن يقال في حدود الفيزيكا وقوانينها الفيزيكية . فهو يؤكد أن هناك معرفة في علم النفس لا يمكن مطلقاً أن تكون جزءاً من الفيزيكا^(٣) . لعلم النفس متميز عن الفيزيكا والفسولوجيا ، ومستقل عنهما جزئياً ، فكل معطيات الفيزيكا هو أيضاً معطيات لعلم النفس ، إلا أن العكس غير صحيح^(٤) ، وهذا يعني أن هناك معطيات لا يمكن أن تخضع للقوانين الفيزيكية ، بل تخضع فقط للقوانين الذهنية التي مألجها علم النفس :

إن الفيزيكا - في رأي رسل - لا تعطي كل مناطق المعرفة الإنسانية ، بل هناك مناطق معينة تظل بمنأى عن نفوذ الفيزيكا : حقيقة أن الفيزيكا بقوانينها العلية الفيزيكية هي - في اعتقاده - العلم التحليل بين العلوم ، ليس فقط بين العلوم التي تعالج المادة : بل أيضاً

Philosophy, P. 156.

(١)

A. of matter, P. 393.

(٢)

Philosophy, P. 300.

(٣)

HK, P. 65.

(٤)

بين العلوم التي تعالج الحياة والعقل^(١) . وصحيح أنه يعتقد أن عالم الفيزيكا في العصر الحديث يتمتع بسلطة تفوق ما كانت تتمتع به محاكم التفكير في أزاهي أيامها^(٢) . إلا أنه على الرغم من ذلك كله . سبق منطقة معينة خارج نطاق الفيزيكا - كما يقرر رسل - فتستطيع الفيزيكا مثلاً أن تتنبأ بشكل مثالي بأن العين تستقبل منبأ في وقت معين وتستطيع أن تتبع الخواص الفيزيكية للأحداث الناتجة في العين والمنخ التي يكون أحدها هو المدرك البصري . إلا أنها لا تستطيع أن تقول لنا أى واحدة من هذه الأحداث هي المدرك البصري . فن الواضح أن الشخص الذى يمكنه الرؤية يعرف أشياء لا يمكن أن يعرفها شخص أعمى . إلا أن الأعمى يمكنه معرفة الفيزيكا جميعها . وعلى ذلك فالمعرفة التي يحصلها الشخص المبصر ولا يستطيع تحصيلها الأعمى ليست جزءاً من الفيزيكا^(٣) وعلى ذلك يمكننا القول إن رسل لم يرد الصور الذهنية إلى الإحساسات ، وظلت الصور الذهنية في فلسفته نوعاً مستقلاً من الأحداث التي يتركب منها العالم .

وتبقى هنا مسألة أخيرة مرتبطة بالمسألة السابقة وهي مسألة حيادية الصور الذهنية . فإذا كانت الإحساسات موضوعاً للقوانين الفيزيكية والسيكولوجية وهي بذلك تدخل في تركيب كل من العقل والمادة ، وبالتالي فهي « محايدة » على وجه حقيقى ، فهل الصور الذهنية « محايدة » بهذا المعنى ؟ أعمى هل تلعب نفس الدورين كالأحساسات ؟ هل لنا لاحظنا في حديثنا عن معنى الواحدية المحايدة عموماً أن رسل في « تحليل العقل » كان صريحاً في القول بأن الصور الذهنية ليست محايدة ، بل هي موضوع لعلم النفس ، ولكنها ليست موضوعاً للفيزيكا أيضاً ، أو بعبارة أخرى أنها تخضع للقوانين العلمية السيكولوجية ولكنها لا تخضع للقوانين العلمية الفيزيكية . وهو بذلك تدخل في تركيب العقل ولكنها لا تدخل في تركيب المادة^(٤) إلا أن رسل يأتى في تحليل المادة « ليقول » إن ما يسمى بالأحداث الذهنية . . . إنما هي جزء من مادة العالم الفيزيقي . وهذا ما يؤكده حين يجعل الصور الذهنية من مادة المنخ الفيزيقي ، وأن مدركاتنا الحسية و « الحالات الذهنية » من بين

A. of matter, P. 389.

My Ph. D., P. 17.

A. of matter, P. 389.

A. of mind, P. 26 & 297 & 302.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

الأحداث التي تشكل مادة أمخاخنا^(١).

ولكن على الرغم من قول رسل إن الصور الذهنية هي من المادة التي يتركب منها المخ ، فإننا لا نستطيع أن نسب إليها أى دور في تركيب الموضوعات المادية (اللهم إلا المخ ، على الرغم من غموض هذه الفكرة وعدم وضوحها) . وهذا يعنى أنها لا تخضع للقوانين العلمية الفيزيائية وبالتالي فهي - في اعتقادى - غير محايدة ، ولا يستطيع القارئ أن يجد عند رسل ما يقنعه بمحايديتها - حقيقة أن رسل في محاولته جعل الصور الذهنية داخلة في تركيب مادة المخ يحاول جعلها محايدة ، وهذا ما يميز نظريته المتقدمة في « تحليل العقل » عن نظريته بعد ذلك ، إلا أن هذه المحاولة لم تكن - في اعتقادنا - موفقة ، وبقيت الصور الذهنية خاضعة للقوانين العلمية السيكلوجية فقط وظلت بذلك - كما كانت في « تحليل العقل » - غير محايدة . ولعل حديثنا - في الفصل الثانى - عن « بناء العقل والمادة » سيليى ضوءاً أكثر على هذه الحقيقة .

(٣) الجزئيات التي لا تقع في الإدراك :

تحدثنا في الجزء الأول من هذا الفصل عن « الجزئيات التي لا تقع في الإدراك » في أعمال رسل المتقدمة ، تلك الجزئيات التي كان يطلق عليها اسم « المعطيات الحسية الممكنة » . وقلنا أن هذه المعطيات لا تختلف عن المعطيات الحسية - فيما يذكر رسل - إلا في كونها لم تدخل في علاقة المرفة المباشرة ، أو بعبارة أخرى ليست معطيات لأى عقل . وقد ناقشنا هذه النظرية المتألّمة بشيء من التفصيل . إلا أن هذه النظرية - مثلها في ذلك مثل كثير من نظريات رسل . قد خضعت لبعض التعديلات في أعماله المتأخرة . وسوف نكتفى هنا بذكر أهم هذه التعديلات التي أدخلها رسل على نظرية « المعطيات الحسية الممكنة » .

ولعل أبسط هذه التعديلات هو أن « الجزئيات التي لا تقع في الإدراك » قد اتخذت أسماء متعددة غير اسم « المعطيات الحسية الممكنة » ، بل إننا في الواقع^٧ نكاد نعر على هذا الاسم بعد مقال « علاقة المعطيات الحسية بالفيزيقا » (يناير ١٩١٤) . إلا أن هناك تعديلات أساسية على هذه النظرية جاءت نتيجة أخذ رسل بالنظرية العلمية للإدراك . ولكن

هذه التعديلات الأساسية لم تصل إلى حد ضئيل معالم النظرية المتقدمة : بل أن الملامح العامة للنظرية المتقدمة لا تزال تتردد في النظرية المتأخرة بصورة أو بأخرى . إن « الجزئيات التي لا تقع في الإدراك » (أو الجوانب التي لا تقع في الإدراك : أو الجزئيات التي لا تقع في الخبرة . أو الأحداث التي لا تقع في الخبرة . . . إلخ) - في نظرية رسل المتأخرة - هي جزئيات - توجد بجانب الجزئيات موضع الخبرة . إلا أنها لا تشكل ذلك الجزء من العالم المادى الذى لم يدخل في نوع من الاتصال بجسم حتى يحولها إلى إحساسات ^(١) فالعلاقة بينا وبين الجزئيات التي تقع في الخبرة لا تزال هنا أيضاً شبيهة بالعلاقة بين الرجل والزوج (الرجل) ، فهي تتحول إلى إحساسات حين تتصل بجسم حتى يدركها . هذا المعنى الذى يذكره رسل في « تحليل العقل » يتردد أيضاً في « تحليل المادة » حين يفترض رسل مجموعة من المدركات الحسية التى تبدو من المواضع التى تخلو من فرد مدرك ، أو حيث لا تكون معروفة لفرد مدرك ^(٢) .

إلا أن رسل في نظريته المتقدمة كان يقرر تشابهاً كاملاً بين « المعطيات الحسية الممكنة » و « المعطيات الحسية » من حيث الوضع الميتافيزيقي . وكل ما هنالك أن المعطيات الحسية الممكنة لم تدخل في علاقة المعرفة المباشرة . إلا أنه يأتى في نظريته المتأخرة لينكر هذا التماثل . ويؤكد وجود اختلاف بين المدركات الحسية التى لا تقع في الإدراك والمدركات الحسية الفعلية .

نحن نعتقد - مثلاً - بأن الضوء يشتمل على موجات من نوع معين ، إلا أنه حين يتصل بالعين يتحول إلى عملية فيزيقية مختلفة . فما يقع - إذن - قبل أن يصل الضوء إلى العين - من المفترض أنه يختلف عما يحدث بعد ذلك ، إذن فهو يختلف عن المدرك الحسى البصرى ^(٣) .

وهذا يعنى أن المدرك الحسى الذى لا يقع في الخبرة لا يكون نفس الشيء حين يتصل بجسم حتى ويصبح مدركاً حسيّاً بالفعل - فما يضاف إلى « المدركات الحسية التى لا تقع في الخبرة حين تصبح « مدركات حسية » ليس هو - كما كان في النظرية المتقدمة - مجرد

A. of mind. PP. 143-4.

A. of matter, P. 216.

ibid., P. 216.

(١)

(٢)

(٣)

« الوعى بها وكل ما عدا ذلك فيزيق أو فيسولوجى . بل أصبح الأمر هنا مختلفاً إلى حد بعيد . لأن هذا « المدرك الحسى الذى لا يقع فى الخبرة » سيتحول حين يتصل بالجسم الحى - إلى - عملية فيزيقية مختلفة » . أى أصبح شيئاً آخر مختلفاً اختلافاً تاماً .

هذا - فى اعتقادنا - أهم تغير طرأ على آراء رسل فى المرحلة المتأخرة بالنسبة للأحداث التى لا تقع فى الإدراك . وهو تغير إن لم يكن « إنكاراً لأكثر القضايا الجوهرية فى النظرية المتقدمة »^(١) - على حد ما يصفه « لافجوى » - فهو - على الأقل - تغير فى جانب هام من جوانب النظرية .

ولكن ثمة تطور آخر فى آراء رسل المتأخرة بالنسبة للجزئيات التى لا تقع فى الإدراك جاء نتيجة تطور آرائه فى الأحداث التى يتألف منها العالم ، فضلاً عن أخذه بالنظرية العملية للإدراك . فقد كان رسل فى النظرية المتقدمة يذهب إلى القول بأن « المعطيات الحسية » فيزيقية ، وتكون على معرفة مباشرة بها ، وترتب على ذلك القول بفيزيقية « المعطيات الحسية الممكنة » وكل ما هنالك أننا لا نكون على معرفة مباشرة بها . وجاء فى نظريته المتأخرة ليكون أكثر دقة وأبعد فى التحليل من النظرية المتقدمة فقرر أن الفيزيكا الحديثة ترد المادة إلى مجموعة من الأحداث تتبع نحو الخارج من مركز ، ولو كان هناك شيء فى المركز أكثر من ذلك فإننا لا نعرفه ولا يكون ملائماً للفيزيكا . وتكون هذه الأحداث مستدلاً عليها من تأثيرها على الأعين والألواح الحساسة والأدوات الأخرى ، إلا أن ما نعرفه عن هذه الأحداث « ليس خاصيتها الذاتية ، بل بنيتها وقوانينها الرياضية »^(٢) . وما يقصده رسل بالبنية هنا هو « ما يمكن التعبير عنه بالمنطق الرمزي الذى يشمل على الرياضيات »^(٣) فالبنية بهذا المعنى هى الخصائص المنطقية (أو الرياضية) ، أى الخواص التى يمكن التعبير عنها بالحدود الرياضية^(٤) .

والقاعدة التى يتم على أساسها استدلال بنية الأحداث هى قاعدة « نفس العلة ونفس العلول » فإذا كانت العلل مختلفة فلا بد أن تكون المعلولات مختلفة ، فإذا ما رأينا لونين

Lovejoy, A. O., The revolt against dualism, P. 224.

(١)

Philosophy, P. 163.

(٢)

A. of matter, P. 254.

(٣)

ibid., P. 254.

(٤)

أحمر وأزرق جنباً إلى جنب . لكن لدينا مبرر لاستدلال أن ما هو حادث في الجهة التي نرى فيها اللون الأحمر يختلف عما هو حادث في الجهة التي نرى فيها اللون الأزرق^(١) . وهذا الاختلاف بين ما يحدث في الجهتين . وهو اختلاف بين العلتين أو المنهين ، إنما هو اختلاف في البنية الخاصة بكل علة أو منه بالنظر إلى خاصية منطقية معينة : لأن « . . . الانتقال بالاستدلال من الإدراكات الحسية إلى عللها - على فرض صحة هذه الاستدلالات إنما يتعلق أساساً - إن لم يكن بشكل محدد - بالخواص المنطقية »^(٢) وعلى ذلك فما نعرفه عن العالم الفيزيقي يضيّق حتى يقتصر - في اعتقاد رسل - على مجرد هذه الخواص المنطقية أو الرياضية . وبذلك تكون الفيزيكا رياضية . لا لأننا نعرف الكثير عن العالم الفيزيقي ، بل لأننا لا نعرف عنه إلا أقل القليل . لأن ما يمكن أن نكتشفه إنما هو مجرد الخواص الرياضية أو المنطقية^(٣) .

وعلى أساس هذا الرأي يمكن الآن أن نفهم الأحداث التي لا تقع في الإدراك . فكل ما نعرفه عنها لا يعدو كونه الخواص المنطقية (أو الرياضية) التي تماثل الخواص المنطقية التي نعرفها عن الأحداث المدركة . وفيها عدا هذه الخواص يكون من المستحيل معرفته .

في المواضيع التي تظهر من ميون وآذان وأصباح ، لا توجد ألوان أو أصوات ، بل هناك أحداث عما خواص معينة ، تلك التي تجعلها تسبب الألوان والأصوات في المواضيع التي توجد فيها ميون وآذان وأصباح . إننا لا نستطيع أن نكشف كيف يبدو العالم من موضع يخلو من كل فرد ، لأننا لو ذهبنا هناك لننظر ، لسوف يكون هناك إنسان ، فهذه معاملة ميون منها كعائلة قفز الإنسان على ظله^(٤) .

فالجزئيات التي لا تقع في الإدراك هي إذن أحداث لها خواص معينة وهي الخواص المنطقية أو الرياضية . وهذه الخواص هي أسباب مدركاتنا الحسية حين تكون هذه الجزئيات موضع إدراك . ونحن نستدل على هذه الخواص من معلولاتها وهي المدركات الحسية على أساس نفس المبدأ القائل « نفس العلة ونفس المعلوم » .

Philosophy, P. 163.

A. of matter, P. 254.

Philosophy, P. 163.

ibid., P. 164.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

ويقدم لنا رسل مثالا فعلياً لما يقصده بالأحداث التي لا تكون موضع إدراك فيقول
لإنها من الناحية العملية متطابقة مع الموجات الضوئية أو الموجات الصوتية ، أو ما يماثل
ذلك بالنسبة للحواس الأخرى . ولكن من الناحية النظرية الدقيقة فإن هذه الموجات هي
بناءات منطقية تتألف من أحداث . فالجوانب غير المدركة إذن هي مكونات الموجات
الضوئية أو الموجات الصوتية ولكنها ليست هي الموجات نفسها ^(١) .

وينبغي أن نلاحظ هنا أن رسل لا يريد أن يجعل الأحداث غير المدركة كائنات
« مستورة » أو « خفية » لا يمكن اكتشافها مثل « الأشياء في ذاتها » التي قال بها كانت ،
بل كائنات مستدل عليها بطريقة علمية ومنطقية من المبركات الحسية . ويقرر هذا
بشكل قاطع في كتاباته المتأخرة فيطلق على الأحداث المدركة وغير المدركة لفظ « القابلات
للتحقق » Verifiables ، تلك التي يريد منها وحدها أن يبنى العالم . ولا يجب
هنا أن نأخذ « القابلات للتحقق » لتدل فقط على الأشياء التي مرت في خبرة الكائنات
البشرية ، أو تمر بها ، وإلا لما استطعنا أن نبني العالم بناء كاملاً ، فكل هذا المعنى لا يمكن
أن يأخذ به حتى أكثر التجريبيين تطرفاً . فضلاً عن أن العلم يأخذ هذا اللفظ بمعنى
أوسع ، فحين يقيم العلم قانوناً فعلياً فإنه يقر لنفسه الاعتقاد ، في أشياء لا يمكن أن تقع
تحت الملاحظة ، وهذا ما يفعله الحس المشترك بالمثل ، فنحن نستدل بلا تردد على أن
الشخص غاضب حين يتصرف بطريقة معينة ، مع أننا لا يمكن أن نلاحظ غضبه . وعلى
ذلك فيجب أن نقول عن كائن ما أنه « قابل للتحقق » حين يكون مستدلاً عليه وفق
السنن المعترف بها للمنهج العلمي ^(٢) .

ولسنا هنا في مجال مناقشة « المنهج العلمي وسنته » ، ذلك المنهج الذي على أساسه
يكون الكائن المستدل عليه « قابلاً للتحقق » ، وحسبنا هنا أن نقول أن هذا التفسير لما هو
« قابل للتحقق » تفسير ضروري في فلسفة رسل ذلك لأن « عالمه الفيزيقي » الذي يريد
أن يبنيه عالم مستدل عليه بمعنى ما ، فما لم يقر رسل بأن ما هو مستدل عليه وفق السنن
المعترف بها للمنهج العلمي « قابل للتحقق » لكان العالم الفيزيقي كله مجرد وهم من
تلفيق خيالنا ، ولكانت الفيزيكا التي يسلم بها غير ممكنة التحقيق . ونشئ من ذلك إلى

القول إن الجزئيات التي لا تقع في الإدراك هي أحداث « قابلة للتحقق » ولا بد من اعتبارها كذلك حتى يتم لنا - في اعتقاد رسل - تقديم تفسير صحيح للعالم الفيزيقي .

ونلاحظ هنا أيضاً أن النظرية العلية للإدراك قد قدمت تبريراً آخر - بجانب مبدأ الاستمرار - لقول الجزئيات غير المدركة . فإن السلسلة العلية التي تبدأ من الموضع الذي نفترض أنه الموضع الذي يوجد فيه الموضوع الفيزيقي تسمى بما نسميه بالمدرك الحسي . ومن هذه المدركات الحسية نستطيع الاستدلال على هذه الجزئيات . ففي حالة ومضة الضوء يكون هناك اهتزاز كهرومغناطيسي يشمل على أحداث تنطلق مسافرة إلى الخارج من الموضع الذي تحدث فيه الومضة . وحين يصل الاهتزاز إلى عين الشخص أو الحيوان الذي يمكنه الرؤية يكون هناك مدرك حسي ، ذلك الذي يستمر علباً مع الأحداث الأخرى بين موضع الضوء وجسم الشخص المدرك . فالمدركات الحسية تقدم - في رأى رسل - المقدمات المنطقية لكل الاستدلالات بالنسبة للأحداث التي لا تكون مدركات حيث تكون مثل هذه الاستدلالات ممكنة التبرير .

هذا مؤدى ما يراه في الجزئيات التي لا تقع في الإدراك . وهي كما لاحظنا جوانب أساسية وضرورية لتفسير العالم الفيزيقي : كما أنها متسقة داخل فلسفة رسل التي تسلم بمقتضى الفيزيكا ، وبالنظرية العلية للإدراك . إلا أن هذه النظرية - كأي نظرية أخرى - لم تلاق - في صورتها المتقدمة أو المتأخرة - قبولاً من جانب كثير من الكتاب . وعلى سبيل المثال يصف « ماندل » نظرية رسل في « المعطيات الحسية الممكنة » بأنها متناقضة إذ أن هذه المعطيات معطيات حسية غير محسوسة ، إلا أن المعطى الحسي بحكم تعريفه « محسوس » ، وهذا تناقض . كما يهتم رسل بعدم الاتساق في تطبيق هذه المعطيات الحسية الممكنة ، مستشهداً بما ذكره رسل في مقال « علاقة المعطيات الحسية بالفيزيكا »^(١) .

ويدعى « زكنرناجل » أن رسل قد تابع بيركلي متابعة تامة : فافترض أن الأسم التجريبية الوحيدة التي تحوّل لنا التحدث عن وجود المادة يجب أن تكون على وجه يمكن معه أن تشرح عن طريق الإدراكات الحسية وحدها . إن رسل - فيما يقرر « زكنرناجل » -

— على الرغم من أنه لا يقر بأن بيركلي كان على حق حين ذهب إلى أن من التناقض التحدث عن أحداث لا تكون موضع خبرة من أحد ، فهو يقر بعدم وجود أسباب تضطربنا منطقياً للاعتقاد في وجود مثل هذه الأحداث . فهو يرى أن من الممكن — بدون تعارض منطقي — التحدث عن أحداث موجودة مع أنها لم تكن موضع خبرة من أحد ؛ ومن الممكن أيضاً بدون تعارض منطقي — إنكار وجود مثل هذه الأحداث . وهكذا يصل رسل — مع زنكرناجل — إلى النتيجة القائلة بأن الشيء الوحيد الذي نعرفه يقين منطقي هو أنه لا يوجد برهان منطقي على وجود الأحداث التي تقع بشكل مستقل عن الإدراكات الحسية أو عدم وجودها^(١) .

ويبدو أن الاستدلال على مثل هذه الأحداث غير المدركة — مع أنه قد لا يكون ضرورياً ضرورة منطقية — هو — عند رسل — أمر ضروري من الناحية العملية على الأقل ، فلو لم نسلم بهذه الأحداث لانهارت كل الأسس العلمية التي يمكن بها تبرير اعتقادنا في وجود الموضوعات الفيزيائية واستمرارها ، كما تنهار أيضاً إمكانية تبرير الفيزياء . فضلاً عن أن استدلال مثل هذه الأحداث أمر يمكن تبريره حتى على مستوى الحس المشترك . فالحس المشترك يعتقد بأن الموضوعات التي كانت موضع خبرة تظل باقية حين لا تكون كذلك ، فلو حدث في حفلة عشاء وانقطع التيار الكهربائي فجأة وصاد الظلام ، فلا أحد يشك في أن جيرانه ومنضدة العشاء التي يجلس عليها والطعام والشراب كل ذلك يظل موجوداً ، مع أنه لا يكون موضع إدراك من أحد في تلك اللحظة . ويصبح هذا الاعتقاد يقيناً حين يعود الضوء مرة أخرى : فلو حدث وقل عدد الملاعق عما كان عليه . قبل إنقطاع التيار الكهربائي ، فلا يمكن أن يستدل على أن وجود الملاعق المخفية قد انتهى بل نستدل على أنه لا بد وأن يكون لص بين الحاضرين . كما أن الحس المشترك يستدل على وجود الكائنات التي لا تقع في الخبرة حين يعتقد بأن الآخرين « عقولاً » وهكذا^(٢) وعلى ذلك فإن رأى رسل في الأحداث التي لا تقع في الخبرة لا يبدو غريباً ، بل يبدو — حتى ولو لم تكن هناك أدلة منطقية صارمة تبرره — مقبولا ويمكن تبريره ، كما أنه — داخل فلسفته — يبدو متسقاً مع بقية أجزاء نظريته عن العالم .

Zinkernagel, P., Conditions for discription, translated from the danish by : Lindum. O.. (١)

Routledge & Kegan Paul, London, 1962. PP. 199-200.

A. of matter, PP. 191-2.

هذه هي نظرية رسل عن «المعطيات الحسية» و «الأحداث» عرضناها في هذا الفصل عرضاً حاولنا أن نظهر فيه تطور آراء رسل بالنسبة لهذه المسألة . ولو حاولنا الآن أن نطبق على هذه الدراسة التي قلمناها المقولات الفلسفية التقليدية لقلنا أنها نظرية ميتافيزيقية تتعلق بالنسيج الذي يتركب منه العالم ، أو هي بعبارة أخرى نظرية أنطولوجية تعالج « ما هناك » ، أى لوح الكائنات الموجودة التي يتركب منها كل من «العقل» و «المادة» . ولو أخذنا الأمر من زاوية التحليل لكان في إمكاننا أن نصف ما تحدثنا عنه حتى الآن بأنه «تحليل أنطولوجي» يتعلق بالنسيج الذي يتألف منه العالم الفيزيقي والعالم الذهني «ولكن كيف يتألف العقل والمادة من هذا النسيج ؟ أو بعبارة أخرى ، كيف يتم «بناء» العقل والمادة من هذا النسيج ؟ هذا هو موضوع الفصل التالي .

الفصل الثمانى

بناء العقل والمادة

أولاً : بناء المادة

أشرنا فى الفصل الأول إلى أن رسل بدأ مثاليا هيجليا ، ثم تحول عن المثالية إلى المذهب الواقعى بمعنى مدرسى أفلاطونى ، مقراً بوجود كائنات لا تخصى كالعقل والمادة والكمليات والجزئيات وهكذا . إلا أنه يثير بعد ذلك فى « مشاكل الفلسفة » (١٩١٢) - بالنسبة للمادة والموضوعات المادية - بعض الشك فى وجودها منتهاً إلى أن الموضوعات المادية أو الفيزيقية لا يمكن أن تكون موضوعاً لمعرفتنا المباشرة ، بل نستدل عليها مما نعرفه بطريقة مباشرة ، وهو المعطيات الحسية . وجاء فى عام ١٩١٤ لينخطر بالتحليل خطوة أبعد فيتبنى - تحت تأثير واينهد - منهج « البناء المنطقية » الذى كان قد طبقه بنجاح فى مجال الرياضيات . وتبعاً لهذا المنهج لم تعد الموضوعات المادية والعالم الخارجى استدلالاً من المعطيات الحسية ، بل أصبحت « بناءات منطقية » من هذه المعطيات . ونحن هنا سوف نعرض لطريقة رسل فى « البناء المنطقى » للموضوعات المادية والعالم الخارجى منذ تنبئه هذا المنهج ، واضعين تطوره الفكرى - فى هذا الموضوع - موضع الاعتبار .

ولكننا هنا لا نستطيع التحدث عن نظرية رسل عن « الموضوعات المادية » فى مرحلة ما قبل أخذه بالواحدية المحايدة ونظريته بعد أخذه بها ، ذلك لأنه فى « تحليل العقل » (١٩٢١) لم يقدم آراء جديدة تختلف عما قدمه فى « معرفتنا بالعالم الخارجى » (١٩١٤) وكتاباته فى هذه الفترة . فقد كان فى « تحليل العقل » مقتنعاً بما جاء فى هذه الكتابات المتصلة فيما يتعلق بالمادة^(١) . إلا أننا نستطيع التحدث عن بعض التعديلات فى آرائه ابتداء من عام ١٩٢٧ أى منذ نشر « تحليل المادة » و « موجز فى الفلسفة » وهذا ما سوف نتبعه خلال الصفحات القادمة .

ولكى تتضح فكرة رسل عن بناء المادة والموضوعات المادية يحسن أن نبدأ بمعنى المادة كما نفهمها في الحياة الجارية . أو بعبارة أخرى نبدأ بالإجابة على السؤال التالى : ماذا يعنى الحس المشترك حين يقول عن هذا الشيء أو ذاك أنه « شئ مادي » أو « شئ فيزيقي » ؟ يعنى الحس المشترك عادة بالشيء المادى أشياء مثل شجرة ، كرسى ، قلم إلى آخر مثل هذه الأشياء التى يصعب حصرها . فالشيء المادى بهذا المعنى هو موضوع جامد ذو أبعاد ثلاثة ، محدد بسطح معين يعزله عن البيئة ، كما يجعله قابلاً للتعرف عليه على الرغم من تغير هذه البيئة . فالسواء ليست بهذا المعنى شيئاً مادياً لعدم وجود حدود يمكن إدراكها ، فى حين أن العربة شئ مادي لأنها حتى ولو أعيد طلاؤها بلون آخر أو أصيبت فى حادث (اللهم إلا إذا كان حادثاً قد دمرها تماماً) لأمكن التعرف عليها . وعلى ذلك فيمكننا تعريف الشيء المادى كما يفهمه الحس المشترك على أنه كائن يدوم خلال التغيرات ، أى أنه كائن فعلى يحافظ على نواة ثابتة خلال تغير الخواص الإدراكية والخارجية ^(١) . وباختصار هو كائن يحتل حيزاً محدداً فى المكان وله دوام معين فى الزمان وله وجود مستقل عن وجودنا ونكون على إدراك مباشر به .

والآن إذا كان الحس المشترك يفهم الشيء المادى بهذا المعنى ، فإن رسل — بدون شك — يرفض مثل هذا البصور ، ويقيم وجهة نظره على أسس إبستمولوجية . فقد رأينا كيف أن رسل فى « مشاكل الفلسفة » قد أقر بأننا لا نكون على معرفة مباشرة بالموضوعات المادية أو « الأشياء » ، وكل ما نكون على معرفة مباشرة به إنما هو معطياتنا الحسية ، ولا كان من المحال أن تكون معطياتنا الحسية بلا أسباب فإن الموضوعات المادية لا بد أن تكون « أسباب » هذه المعطيات . وبذلك تكون « مستدلاً عليها » من هذه المعطيات . وعلى نفس هذه الأسس الإبستمولوجية لا يقر فى « معرفتنا بالعالم الخارجى » بإمكان المعرفة المباشرة للموضوعات المادية ، ويبدأ تحليله بما يسميه « بالمعطيات التى هى سبب اعتقادنا فى هذه الموضوعات وما يعنيه رسل بالمعطيات هنا « أمور المعرفة المشتركة » التى يصفها بأنها غامضة وغير دقيقة كما هو حال المعرفة المشتركة دائماً ، إلا أنها تحوز القبول منا بوجه عام ^(٢) ولكن لما كانت هذه المعرفة المشتركة على هذه الدرجة من الغموض فلا بد

Ushenko, A. P., Power and Events, Princeton University Press, U.S.A., 1964, pp. 156-7. (١)

OK. of EW, p. 72. (٢)

من أن تخضع للتحليل بغرض تنقيتها . فإننا قد نقبل هذه الكتلة من المعرفة على أنها تقدم المعطيات لتحليلنا الفلسفي^(١) .

إن رسل لم يقر بأن الفيلسوف يجب أن يرتأب في معتقدات الحياة اليومية . تلك المعتقدات المعرضة للخطأ ؛ لوضع مكانها معرفة أكثر ثباتاً و يقيناً . ويرى أنه على الرغم من أن الشك أمر ممكن بالنسبة لكل المعرفة المشتركة ، إلا أننا يجب أن نسلم بها إذا أردنا للفلسفة أن تكون ممكنة . فليس ثمة نوع رفيع من المعرفة يمكن أن يأتي به الفيلسوف ليؤخذ نقطة انطلاق نبدأ منها في نقد معرفة الحياة اليومية برمتها ؛ وكل ما يمكن عمله إنما هو اختبار معرفتنا المشتركة وتنقيتها بفحص داخلي يفترض السنن التي جاءت بها هذه المعرفة وتطبيقها بحذر وضرب كبيرين . إن الفلاسفة لا يمكن أن تحقق درجة من اليقين على وجه يمكنها معه أن يدين وقائع التجربة وقوانين العلم . فالفحص الفلسفي - إذن - مع أنه فحص شكى في كل تفاصيل من التفصيلات ليس هو شك في كل شيء . وهذا يعني أن نقدها للتفصيلات لا يقوم إلا على علاقة هذه التفصيلات بغيرها . وليس على معيار خارجي يمكن تطبيقه على جميع التفصيلات بالتساوي وبذلك لا يقر رسل بالشك الكلي ويراه من الناحية العملية مجدياً . فكل ما يفعله هو أنه يضيع راحة من التردد على معتقداتنا . ولا يمكنه أن يستبدل بها معتقدات أخرى^(٢) .

ويميز رسل بين نوعين من المعرفة المشتركة : المعرفة المشتقة والمعرفة الأولية primitive : النوع الأول نعتقد به بسبب شيء آخر تكون مشتقاً منه ؛ أما النوع الثاني فنعتقد به في حد ذاته دون سند من أي دليل خارجي . والمعرفة التي تأتي إلينا عن طريق الحواس هي من هذا النوع ، ويصفها رسل بأنها معرفة واضحة بذاتها بشكل كامل^(٣) ويقابل هذا التمييز تمييز آخر يُبين ما أطلق عليه رسل اسم « المعطيات الصلبة » hard data و « المعطيات اللينة » soft data . الأولى لا يمكن أن توضع موضع شك على الإطلاق أما الثانية فيمكن أن تكون كذلك . وأصلب المعطيات الصلبة - في اعتقاده - هي وقائع الحس الجزئية وحفائق المنطق العامة ، فكلما تأملنا فيها كلما تحققتنا تماماً ماذا تكون وماذا

ibid., p. 73.

ibid., pp. 73-4.

ibid., p. 75.

(١)

(٢)

(٣)

يعنى الشك المتعلق بها : وكلما أصبحت يقينية بشكل واضح ^(١) . إلا أنه يرى ضرورة إضافة بعض الوقائع إلى هذا العدد الزهيد من المعطيات الصلبة . مثل بعض وقائع الذاكرة وخاصة الذاكرة المعاصرة . وبعض الوقائع الاستبطانية ، وكذلك العلاقات المكانية الزمانية ، وبعض وقائع المقارنة مثل التشابه وعدم التشابه . كل هذه يأخذها رسل على أنها من المعطيات الصلبة ^(٢) . ولكنه في نفس الوقت يحذف من قائمة المعطيات الصلبة الاعتقاد بأن الموضوعات الحسية تظل باقية حين لا تكون على إدراك بها ، وكذلك الاعتقاد بعقول الآخرين ، وأيضاً ما يأتي عن طريق الشهادة ^(٣) . والواقع أن التمييز بين المعطيات الصلبة والمعطيات اللينة هو - في رأي رسل - تمييز سيكولوجي . فلو كانت هناك عقول غير عقولنا لكانت قائمة المعطيات الصلبة مختلفة عن قائمتنا . وما نريد أن نخلص إليه من هذا كله أن رسل يريد بناء « العالم » من المعطيات الصلبة وحدها ^(٤) .

ويجب أن نلاحظ هنا أن تصور رسل لما يسميه « المعطيات » أو بالأحرى « المعطيات الصلبة » تصور خاص إلى حد ما ، فهو لا يستخدم المعطى بمعنى كل ما هو متاح للحس في وقت معين عند كل شخص أو كائن ، بل يقصره على ما هو متاح للحس عند ملاحظ ذي خبرة علمية وتغرس على الملاحظة العلمية ^(٥) .

المعطيات الصلبة « هي - إذن - الأوليات primitives الذى يبحث عنها رسل لبنى منها عالمه الفيزيقي . وهذا النوع من الأوليات ليس سيكولوجياً خالصاً ولا منطقياً خالصاً ، بل خليط من النوعين . . إنها - تلك الأوليات التي يطلق عليها اسم « الأوليات الإستمولوجية » ^(٦) ، وقد يعنى هذا أن المعطيات هي أوليات لأننا لا نستدل عليها من أى شيء أبسط منها ، فضلاً عن أنها من الناحية المعرفية لا تكون عرضة للشك ^(٧)

ibid., pp. 77-8.

ibid., p. 79.

ibid., pp. 79-80.

ibid., p. 79.

||Professor Dewey's "Essays in Experimental Logic", p. 7.

ibid., p. 9.

ibid., P. 21.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

(٥)

(٦)

(٧)

ونفصل الآن إلى سؤالنا الأساسى هنا وهو : كيف يتحقق بناء العالم المادى من هذه المعطيات ؟

إن كل فرد يمر فى كل لحظة بتجارب حسية معينة ، وتكون لديه معطيات حسية متعددة تأتية عن طريق الحواس المختلفة من نظر وسمع ولس وغيرها . فالتجربة الحسية التى يمر بها الفرد فى لحظة معينة تشتمل على مجموعات من المعطيات تعطيه فكرة لحظية عن العالم أى فكرة عن العالم فى لحظة معينة . وتتألف التجربة الإدراكية لحياته الطويلة من جميع وجهات النظر ، أى من كل مجموعات المدركات الحسية أو المعطيات الحسية التى كانت موضع خبرة له . فالمعطيات الخاصة بحس من الحواس إنما تشكل « عالماً خاصاً » بذلك الحس مع علاقات مكانية تتقرر عن طريق المعطيات الحسية . فالمعطيات النظر مكانية فى مكان النظر ، ومعطيات اللمس مكانية فى مكان اللمس وهكذا . فالحواس المختلفة إذن لها أمكنة مختلفة ، ويختلف مكان النظر اختلافاً تاماً عن مكان اللمس والتجربة وحدها هى التى تعلمنا كيف نربطهما معاً^(١) ، والمكان الكلى الواحد الخاص بفرد من الأفراد — وهو المكان الذى يجعل من الممكن لهذا الفرد أن يقول أن الموضوع الذى يلمسه هو فى نفس الموضع الخاص بالموضوع الذى يراه — إنما هو بناء منطقي من الأمكنة التى تقدمها مختلف الحواس كل على حدة . وهو بناء يتم عن طريق الإحساسات المتنوعة المترابطة لحاسة ما مع تلك الإحساسات الخاصة بحاسة أخرى^(٢).

إن الأشياء لا يمكن — فى اعتقاد رسل — أن تبدو متماثلة لشخصين حقيقة أنه لو نظر شخصان إلى موضوع بعينه لرأيا أشياء متشابهة . هذا التشابه الذى يخول لهما استخدام لفظ واحد يدل على هذا الموضوع ، وإلا لاعتدم الاتصال بين الناس فيما يتعلق بالموضوعات المادية . ولكن على الرغم من هذا التشابه فإن هناك اختلافاً ما بينهما نتيجة للاختلافات فى وجهة نظر كل منهما^(٣) . ويصعب رسل من ذلك إلى القول بأن كل فرد يعيش فى عالمه الخاص الذى يشتمل على مكانه الخاص ، أو بالأحرى أمكنته الخاصة . وما يقصده

OK of KW, p., 118.

(١)

Fritz, Bertrand Russell Construction of External World, p. 145; 143; OK of EW., pp.

(٢)

118-9; R.S.P., p. 117.

OK of EW., pp. 94-5; R.S.P., p. 117.

(٣)

رسل بالعالم الخاص هو المظهر الذى يبدو عليه العالم من خلال وجهة نظر معينة ^(١) .
أو هو وجهة نظر للعالم كما هى مدركة بالفعل ^(٢) . ويطلق رسل على العالم الخاص اسم
« المنظور المدرك » *percieved perspective* . أما « المنظور » الذى تنتمى إليه
جزئية ما فيعرفه بأنه كل الجزئيات التى تقع فى آن واحد *simultaneous* مع الجزئية
المعلومة ^(٣) ، أو بلغة « تحليل العقل » يكون المنظور الذى ينتمى إليه إحساس ما هو
مجموعة الجزئيات التى تقع فى آن واحد مع هذا الإحساس ^(٤) على أن نفهم الآتية
simultanoucy هنا على أنها علاقة بسيطة مباشرة . ويستخدم رسل هنا لفظ « المنظور »
بهذا المعنى لكى يدخل فيه المنظورات غير المدركة ، فيقول : « . . . حين أرغب فى
التحدث عن عالم خاص دون افتراض فرد مدرك سأسميه « منظوراً » ^(٥) ويقول أيضاً
« إن النسق الذى يشتمل على كل وجهات النظر *views* - المدركة وغير المدركة -
سأسميه نسق المنظورات ^(٦) » كما يطلق على مجموع الجزئيات التى تكون (بشكل مباشر)
واقعة فى آن واحد مع جزئية معلومة أو قبلها أو بعدها اسم « السيرة » *biography* التى
تنتمى إليها الجزئية . وكما أن المنظور قد لا يكون مدركاً بالفعل عن طريق واحد ، فإن
« السيرة » قد لا تكون معاشة بالفعل ، أو يطلق رسل على « السير » التى لا تعاش اسم
« السير الرسمية *official* ^(٧) » .

والآن فلن موضع المعطى الحسى فى العالم الخاص بفرد يكون موضعاً فى المكان الخاص
بهذا الفرد ، وهذا الموضع يكون مختلفاً عن أى موضع فى المكان الخاص بفرد آخر .
ولكن بجانب هذه الأمكنة الخاصة التى تنتمى إلى العوالم الخاصة . هناك مكان آخر يمثل
فيه كل عالم خاص نقطة صغيرة أو على الأقل وحدة مكانية . وهذا المكان هو ما يطلق

R.S.P., p. 118.

OK of EW., pp. 95.

U.G.M., p. 105.

A. of mind, p. 128.

R.S.P., p. 118.

OK of EW., p. 95.

U.G.M., p. 105; A. of mind, p. 128.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

(٥)

(٦)

(٧)

عليه رسل اسم المكان « المنظور » ، وهو مكان من وجهات النظر المختلفة ^(١) وهذا هو المكان العام أو المكان الفيزيقي ، أى مكان الموضوعات الفيزيكية ، أو على حد تعبير رسل مكان العالم الواقعي .

وهذا المكان العام (أو الفيزيقي) هو — عند رسل — « بناء منطقي » من الأمكنة الخاصة عن طريق جوانب الشيء الفيزيقي كما هو مدرك من هذه الأمكنة الخاصة . ومن هذه النقطة نستطيع الآن أن نتحدث عن « الشيء المادى » كما يفهمه رسل . حيث إن فهمنا لبناء « المكان » أساس فهمنا لبناء « الأشياء » .

إن أول ما يجب أن نلاحظه هو أن رسل أراد أن يبنى العالم الفيزيقي مما أسماه « المعطيات الصلبة » وحدها . إلا أنه مع ذلك يسلم هنا بصحة « الشهادة » مع أنه لم يضعها في قائمة « المعطيات الصلبة » ويبدو أنه قد وجد من المستحيل أن يبنى عالمه الفيزيقي بمكانه الفيزيقي دون افتراض « الشهادة » الذى يراه افتراضاً مشروعاً طالما أنه يبنى مجرد نظرية « ممكنة » ^(٢) فلنسلم معه بأن هناك آخرين لم عولهم الخاصة ومنظوراتهم (بل وهناك أيضاً « منظورات » لا يدركها أحد) ، وليس هناك أى منظورين متطابقين بل إن المنظورين المدركين عن طريق فرد واحد ليسا متطابقين ، إذ سيكون لدى هذا الفرد منظورات متغيرة تبعاً لحالته الجسمية ووضعه الجسمي . فحين ندور حول موضوع فيزيقي فإننا نحصل على سلسلة متعاقبة من منظورات الأشكال المتغيرة ، أو مظاهر متغيرة للموضوع ، وبالتسليم بصحة شهادة الآخرين ، نجد لديهم أيضاً سلسلة متعاقبة من المنظورات ، وقد نصيف إلى هذا كله مظاهر الموضوعات من الأوضاع التى لم تكن فيها ، ويمكننا ربط المعطيات فى المنظورات وتحدث عن علاقة المنظورات نفسها على وجه يمكن معه أن يقال عن المنظور الذى تكون الكثير من معطياته متشابهة مع المعطيات المناظرة فى منظور آخر أنه « قريب » من ذلك المنظور ، بينما يقال عن المنظور الذى لا تكون فيه المعطيات المناظرة متشابهة حيث تكون هناك سلسلة طويلة من المناظرات تتوسط بين المنظورين موضع المقارنة — إنه « بعيد » عن الأول . وإقامة مثل هذا الربط بين المنظورات المتشابهة هو أول خطوة

في مد معرفتنا وراء معطياتنا الحسية المباشرة ، فهو يقدم أساساً يمكننا به تعريف «الموضوع المادى» دون أن نذهب وراء المعطيات الحسية^(١) .

وعلى ذلك يعرف رسل «الشيء» بأنه «سلسلة معينة» من المظاهر يرتبط كل منها بالآخر عن طريق الاستمرار وقوانين عليّة معينة^(٢) أو بوجه أعم «سلسلة معينة من الجوانب» aspects^(٣) . وبذلك لا يكون الشيء - حسب هذا التعريف - عنصراً دائماً يكمن وراء هذه الفئات من المظاهر أو «الجوانب» ، بل هو بناء منطقي منها . ويرى رسل في ذلك تطبيقاً للقاعدة التي «لهم الفلاسف العلمى جميعه» وهى «نصل أركام» . لا يجب أن تتكاثر الكائنات بلا ضرورة أو بعبارة أخرى شارحة أننا حين نعالج مادة موضوع ما يجب الكشف عن الكائنات التي لا تقبل الشك والآنكار ووضع كل شيء على أساسها^(٤) وتبعاً لهذه القاعدة .

... إذا كانت فئة المظاهر تحقق الأغراض التي من أجلها اخترع رجال الميتافيزيقا - فيما قبل التاريخ - الشيء ، أولئك الذين يربح إليهم الحس المشترك ، فإن الاقتصاد يتطلب وجوب أن تطابق بين الشيء وفئة مظاهره وليس من الضروري أن «نتكر» عنصراً أو أساساً وراء هذه المظاهر بل من اللازم وحسب أن ننتج عن تقرير هذا الكائن (الذي لا ضرورة له)^(٥) .

وقد بات واضحاً أن رسل يميز تمييزاً دقيقاً بين «الشيء» و «جوانب الشيء» أو «مظاهره» فإذا ما نظرنا إلى موضوع معين لكان لدينا سلسلة من «المظاهر» أو «الجوانب» ، وتقدم لنا هذه السلسلة الشيء كما ندركه في لحظة معينة ، ولذلك فهى تسمى «الشيء اللحظى»^(٦) . أما «الشيء» فهو تلك السلسلة

Fritz, op. cit, p. 147.

OK. of Ew., P., 111.

ibid., p. 112.

ibid., p. 112.

R.S.P. pp. 114-5.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

(٥)

(٦) قد يكون موضوع «الزمان» أقل أهمية هنا من موضوع المكان ، ويكفي هنا أن نشير إلى أن الزمان عند رسل كاللكان بناء منطقي فيما تقدمه لنا الخبرة وهى تقدم لنا علاقتين زمانيتين بين الأحداث فقد تكون الأحداث واقعة في آن واحد (متأنية أو متصاعدة) أو تكون إحداها سابقة والأخرى لاحقة . وهذا =

المتصلة (أو المستمرة) للأشياء اللحظية. والجدير بالذكر هنا أن جواب الشيء عند رسل - واقعية بينما الشيء بناء منطقي^(١).

والآن فلنأخذ إذا ما بدأنا من عالم المعطيات الحسية المهوشة وأردنا أن نجعلها في سلاسل، فيمكن النظر إلى كل سلسلة على أنها منطوية على المظاهر المتعاقبة لشيء واحد، فإن المشكلة هنا هي: على أي أساس سنفرز معطيات معينة من هذا الخليط المهوش ونطلق عليها جميعاً «مظاهر نفس الشيء»؟، وهنا نجد مبدأ الاتصال (الاستمرار) بين المظاهر هو المبدأ الرئيسي في إفراس هذه المظاهر أو الجوانب. فحين نلاحظ ما نعدّه شيئاً واحداً متغيراً، فلنأخذ عادة ما نجد تغيراته متصلة. وهذا ما يقودنا إلى القول بأننا إذا ما رأينا مظهرين مختلفين في وقتين مختلفين وكان لدينا سبب يدعو إلى اعتبارهما متممين إلى نفس الشيء لكافة لدينا سلسلة متصلة من الحالات المتوسطة لذلك الشيء خلال الوقت الذي كنا نلاحظه فيه. إلا أن مبدأ الاتصال ليس - في اعتقاد رسل - ضرورياً ولا كافياً، فهو ليس بضروري لأن الحالات التي لم نلاحظها - في حالة عدم تركيز انتباهنا على الشيء هي حالات فرضية. ولا يمكن أن تكون أساساً لافتراض أن المظاهر السابقة لها أو اللاحقة عليها متممة إلى نفس الشيء وهو ليس بكاف لأنه قد يكون هناك في بعض الحالات اتصال حسي بين مظاهر الموضوعات المنفصلة كما هو الحال في الاتصال الحسي بين نقاط الماء في البحر^(٢).

وهكذا لا يعد مبدأ «الاتصال» أو الاستمرار وحده أساساً كافياً أو ضرورياً لفرز المظاهر أو الجوانب التي يتم بها بناء «الأشياء» ولا بد من إضافة أسس أخرى. ويجد رسل هذه الأسس في خضوع هذه المظاهر لقوانين معينة. فزاه في «تحليل العقل» يخضع هذه «الجوانب» أو «المظاهر» الخاصة بشيء واحد في وقت واحد لما أسماه بقوانين «المنظور»، وهذا يعني أن «الشيء اللحظي» خاضع لقوانين الديناميكا

= كلاً جزء من معطياتنا لأن العلاقات الزمانية هي العلاقات المحددة بالأحداث، فليس هناك ما يسي بالتواريخ المطلقة بل هناك دائماً التواريخ المحددة بالأحداث وعن طريق المنظورات أيضاً يمكن بناء الزمان بطريقة مماثلة للطريقة التي بنى بها المكان. وانظر في ذلك R.S.P., pp. 123-4 واور في EW, p. 116 واور أيضاً OK of EW, p. 96.

(١)

(٢)

ibid., pp. 118-4.

وبذلك يكون الشيء اللحظي مجموعة الجوانب التي تخضع لقوانين المنظور^(١) .
أما بالنسبة للأشياء الدائمة ، فلا بد أن يكون لها قوانين أخرى أعم من قوانين ،
الديناميكا ، وهنا يجد رسل « القوانين العلية » هي القوانين المطلوبة لمثل هذه الأشياء
الدائمة ، وما يقصده رسل بالقوانين العلية هو أى قوانين تربط الأحداث في الأزمنة
المختلفة ، أو تربط الأحداث في نفس الزمن^(٢) .

والسؤال الآن : كيف تساعد هذه القوانين على تعريف « الشيء » ؟ وهنا نجد
رسل يلجأ إلى ما قام عليه البرهان عن طريق النجاح التجريبي للفيزياء ، وهو أن
فروض الفيزياء - مع أنه لا يمكن التحقق منها لأنها تذهب إلى ما وراء المعطيات
الحسية - هي فروض لا تتناقض على الإطلاق مع العمليات الحسية . فقد وجدت
الفيزياء الآن أنه من الممكن تجريبياً تجميع المعطيات الحسية داخل سلاسل ، يمكن
اعتبار كل سلسلة على أنها متممة إلى « شيء » واحد ، وتعمل - وفق قوانين الفيزياء -
بطريقة لا تعمل بها سلسلة أخرى غير متممة إلى شيء واحد . فليس أماننا الآن
سوى طريقة واحدة لوضع المظاهر في مجموعات بحيث تخضع الأشياء الناتجة
لقوانين الفيزياء . ويجب أيضاً أن يشتمل تعريفنا « للشيء » على تلك الجوانب
التي لم يلاحظها أحد . ويصل رسل بذلك إلى التعريف التالي : « الأشياء هي تلك
السلاسل من الجوانب التي تخضع لقوانين الفيزياء^(٣) » .

والآن هل يمكن أن نأخذ هذا التعريف كتعريف « للمادة » أيضاً ؟ في الواقع
إن بناء الموضوعات المادية هو في نظر بعض الباحثين من أمثال « فرتز » - بناء
يمكن استخدامه بالنسبة للمادة أيضاً . والاختلاف بين بناء الموضوعات المادية وبناء
« المادة » هو اختلاف في الجوانب أو المظاهر المتضمنة في البناء وليس في أجزاء ،
البناء^(٤) . ومع ذلك فإن رسل يرى من الصعب أخذ تعريف الشيء بوصفه « فئة
المظاهر » على أنه تعريف للمادة أيضاً^(٥) ، لأننا حين نبحث عن تعريف « للمادة »

A. of mind, pp. 125-6; Fritz, op. cit. p. 152,

OK of EW., p. 115.

ibid., pp. 115-6. R.S.P., pp. 126-7.

Fritz, Bertrand Russell's Construction of External world, P. 153.

R.S.P., P. 121.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

(٥)

فوجب أن نحاشي تأثير البيئة المتوسطة intervening medium « فإن مظهر الشيء في منظور معلوم إنما هو وظيفة المادة التي يتركب منها الشيء والبيئة المتوسطة ، فمظهر الشيء يتغير بالدخان والضباب المتوسطين ، وبالنظارات الزرقاء ، وبالتفيزات في الأعصاب الحسية للشخص المدرك أو في أعصابه التي يجب أن تُعدّ أيضاً جزءاً من البيئة المتوسطة »^(١) ولا شك أن الشيء الأقرب قد يكون أقل تأثيراً بهذه البيئة ، وكلما ابتعدنا عن الشيء كلما كان تأثيرها أكبر. ولذلك فنحن نفترض عموماً أن المعلومات التي نحصل عليها عن شيء ما تكون أكثر دقة حين يكون الشيء أقرب إلينا ، فمن بعد نرى أنساناً ، وبعد ذلك نرى أنه أحمد ، وبعد ذلك نرى أنه يتسم . أن الدقة الكاملة التي يمكن إحرازها يعتبرها رسل « حد نهاية » a limit ، فظاهر أحمد وهو يقترب منا تتجه إلى حد نهاية . ويمكن أن نأخذ حد النهاية على أنه ما يكونه أحمد في الواقع . ويصل رسل من ذلك إلى التعريف التالي : « أن مادة « شيء ما هي حد نهاية مظاهره عندما تضيق مسافتها من الشيء »^(٢).

إلا أن هذا التعريف ليس - في إعتقاد رسل - تعريفاً مقنعاً ، على أساس أنه من الناحية التجريبية لا يمكن الحصول على هذا الحد من المعطيات الحسية^(٣) ، ولذلك فلا يمكن أن نعرفه تجريبياً عن مادة شيء ما إنما هو تقريبي فقط ، لأننا لا نستطيع أن نحصل على مظاهر الشيء من مسافة قصيرة ، ولا يمكن أن نستدل بدقة على حد نهاية هذه المظاهر ، بل نستدل عليه « بشكل تقريبي » عن طريق المظاهر التي نلاحظها^(٤) ، ولعل هذا ما جعل رسل يرجع إلى تعريف المادة في « تحليل العقل » محاولاً التقليل من تأثير البيئة المتوسطة^(٥) إلا أننا في الواقع لا نكاد ندرك فرقاً كبيراً عما ذكره من قبل .

هذه هي الصورة « المبنية » التي يقدمها رسل « للأشياء المادية » و « المادة » وهو

ibid., p. 122.

(١)

ibid., p. 121.

(٢)

ibid., p. 122.

(٣)

ibi., p. 122.

(٤)

A. of mind, pp. 106-7.

(٥)

لا يدعى أنها صادقة بالضرورة ، بل « قد تكون » صادقة ، وهذا في رأيه أقصى ما يمكن أن يقال بالنسبة لأى نظرية أخرى اللهم إلا النظرية الماثلة التى قال بها « ليبتر » . إلا أنها مع ذلك قد تغلبت — فى اعتقاده — على كثير من المشاكل ، ولكن ذلك قد لا يكون برهاناً على صدقها ، فقد تكون هناك نظريات أخرى لها نفس هذه المزايا ، إلا أنه يعتقد أن لنظريته فرصة أكبر من غيرها لتكون صادقة^(١) . ومع أن هذه الصورة التى يقدّمها رسل للعالم المادى هى — كما يقول — صورة فرضية إلا أن هذا العالم بهذه الصورة « يمكن » فى اعتقاده أن يكون هو العالم الفعلى ، لأن هذا العالم يتلاءم مع جميع الصور الوقائع ، وليس هناك دليل تجريبي ضده ، كما أنه عالم متحرر من الاستحالات المنطقية^(٢) .

ومن هذه النقطة الأخيرة نشرع فى مناقشة هذه الصورة « الفرضية » التى يقدمها رسل للعالم ، وتبدأ بإمكان أن تكون هذه الصورة هى صورة العالم الفعلى . وهنا نجد الأمر غامضاً إلى حد بعيد ، لأن هذه المسألة قد تثير عدة تساؤلات : أى عالم فعلى أو واقعى يقصده رسل حيث يصف علمه الذى « بناء » بأنه من الممكن أن يكونه ؟ هل هو العالم المألوف بين الناس والذى أعرفه أنا وغيرى ؟ أم العالم « العلمى » الذى يقدمه لنا علماء الفيزيكا ؟ وباختصار هل هو عالم الحس المشترك أم عالم ، الفيزيكا ؟ وقد يبدو هذا السؤال غريباً لأن سائلاً قد يسأل : وهل عالم الحس المشترك يختلف عن عالم الفيزيكا ؟ وإذا كان العالمان مختلفين فأيهما — إذن — هو العالم الفعلى أو « الواقعى » ؟

إن رسل — فيما يتضح من نظريته — يميز بين هذين العالمين ، أو على الأقل يحدد تعارضاً بينهما ، حتى إنه خصص المحاضرة الرابعة من مجموعة محاضراته التى نشرت فى كتاب « معرفتنا بالعالم الخارجى » لدراسة مشكلة الاختلاف بين تصور المادة كما تظهر فى الفيزيكا وتصورها كما تظهر فى المعطيات الحسية ، وضرورة « إيجاد وسيلة لسد الثغرة القائمة بين عالم الفيزيكا وعالم الحس المشترك »^(٣) . وقد يعنى هذا أن الاختلاف

U.C.M., p. 107.

OK of EW., pp. 100-1.

Ibid., n. 106.

(١)

(٢)

(٣)

بين هذين العالمين اختلاف ظاهري بحيث نستطيع - بوسيلة ما - التوفيق بينهما . ولعل هذه الوسيلة هي - في اعتقاده - البناء المنطقي ، وبذلك يكون بناؤه المنطقي للعالم هو الجسر الذي يمكن أن يقام بين عالم الحس المشترك ليسد الثغرة القائمة بينهما . وبذلك لم يعد هناك محل للسؤال عن أى العالمين هو « الفعل » أو « الواقع » إذا ما تم لنا هذا البناء ، فالعالم « المبنى » هنا قد يكون هو هذا العالم . ولكن لو صبح ذلك لوجب ألا يكون هذا العالم « المبنى » متعارضاً مع كلا العالمين . ويكفي هنا الآن أن نقف عند مدى اتساق عالم رسل مع عالم الحس المشترك .

ويمكن منذ البداية أن نقرر أن عالم رسل يتعارض كثيراً وعالم الحس المشترك . فلعل أول ما نلاحظه على تلك الصورة التي يقدمها للعالم هو تلك الصورة الميراقليطية للعالم المتغير الذي لا يبق على حال ، بل هو في سبلان دائم وتبدل مستمر .

... فالمناسخ والكراسى والأحجار والجبال ليست دائمة « تماماً » أو جامدة « تماماً » . فالمناسخ والكراسى تفقد أرجلها ، وتنفلق الأحجار بالصق ، وتشقق الجبال بالزلازل والبراكين . رمة أشياء أخرى تبدو عادية ، إلا أنها لا تبدى تقريباً أى دوام أو جمود ، والنسم والدخان والسحب أمثلة لمثل هذه الأشياء في أقل درجات الدوام والجمود ، والأنهار والبحار - مع أنها دائمة إلى حد ما - فهي ليست جامدة بأى درجة من درجات الجمود (١) .

هذه الصورة الميراقليطية للعالم قد تكون هي الأساس الذي بنى عليه رسل اعتقاده في خطأ تصور « الشيء المادى » كما يفهمه الحس المشترك ، واستبدل به فئة جوانبه أو فئة مظاهره . وعده « وهما منطقياً » أو « بناء منطقياً » .

ولكن قد يقول قائل : ولكن الحس المشترك قد يعنى بالشيء المادى أيضاً فئة جوانبه أو مظاهره ، فمن الممكن أن نتحدث عن الجانب من المنزل وجانبه الشمالى وهكذا . وحسبنا نسبر بهذه الطريقة فلإننا نقول عن المنزل أنه ذو جوانب أربعة مقابلة للجهات الأربعة المختلفة التي تواجهها محيطاته ، فليس من العسير حينئذ أن نعتقد أن كل حائط هو جانب واحد من جوانب المنزل ، لأننا لو سؤلنا أن نرسم الجانب الجنوبى لرسمنا الحائط الجنوبى ، وقد يكون من المشروع أن نرسمه من عدد من وجهات النظر المختلفة ، وبالتالي فن السهل أن نطابق بين الجانب والحائط . (في هذا المثال) ليكون المنزل هنا مركباً من محيطاته

الأربعة وبالتالي من جوانبه الأربعة^(١) إلا أنه أوضح هذا التفسير لكان يجب على رسل أن يقر بوجود الموضوعات المادية على وجه لا تكون معه «الجوانب» سوى «مظاهر للشيء الموجود بالفعل والذي نكون به على إدراك مباشر، كما يحدث في حالة رؤيتي للتمزل. فما لا شك فيه أن الحس المشترك يستخدم لفظ «المظاهر» أو لفظ «الجوانب» في حديثه عن «الأشياء»، بل وأكثر من ذلك أن الحس المشترك قد يقول - كما قال رسل - إن مظاهر الشيء هي الوسيلة الوحيدة التي أعرف بها «الشيء». ولكن يجب أن ندرك أن الحس المشترك حين يضع «الشيء» في مقابل «مظاهره» فإنه لا يأخذها على أنها كائنات موجودة، أو على أنها أجزاء مكونة للشيء، بل على أنها طرق يقدم بها «الشيء» نفسه للشخص المدرك، فهي طرق يكون بها «الشيء» معروفاً عن طريق الإدراك الحسي^(٢).

فضلا عن أن تصور الحس المشترك للأشياء الحسية يختلف تماماً عن تصور رسل لها فالحس المشترك يفهم من «الموضوع الحسي» أشياء كنهه المنضدة أو هذه الشجرة، أي أشياء لها وجود محسوس، ولها دوام واستمرار إلى حد ما، ولكن رسل لا يفهم الموضوع الحسي بهذا المعنى، يقول رسل:

حين أتحدث عن موضوع حسي، لينبغي أن يكون مفهوماً أنني لا أعني شيئاً كالمنضدة تلك التي تكون مرئية وملسوسة في آن معاً، والتي يمكن رؤيتها من جانب أناس كثيرين في آن واحد، والتي هي دالة إلى حد ما، وما أعنيه هو فقط تلك البقعة من الآون التي تكون مرئية بشكل لحظي حين أنظر إلى المنضدة، أو تلك الصلاية الجزئية التي تشعربها حين نضغط على هذه المنضدة، أو ذلك الصوت الجزئي الذي أسمعه حين نقر ذوقها^(٣).

(١) هذا المثال ذكره «جوسك»، وفي اعتقاده أن هذا التفسيرثير متسق مع فهم رسل لفظ «الجانب» كما استخدمه في ص ٩٣ من كتابه «مرفئنا بالعالم الخارجي» حيث يقرر رسل أن جوانب المنضدة تتغير كلما مشينا حولها، ولر فسلطنا على مقالة العين لظهرت لنا منضدتان، ويشرح جوسك ذلك على أنه متعارض مع ما نعتيه عادة بلفظ الجانب. ويرى أن جوانب رسل ليست هي إذن من نوع الأشياء التي يتركب منها الموضوع من الناحية الفيزيائية. انظر: Jonke, W.D., Material objects, Macmillan & Co., London, 1967, p. 132. والواقع إن رسل كان يتحدث في هذا الموضع الذي يشهد به «جوسك». عما يسمى «أوام الحس»، ولا يقصد وضع تعريف لفظ «الجانب»، ولذلك فلا اعتقد أن النتائج التي بناها «جوسك» على هذا النص نتائج دقيقة.

Hike, Critical Realism, op. cit, pp. 28-9.

OK. of EW., p. 83.

(٢)

(٣)

والآن ، أليست هناك وسيلة للتغلب على هذا التعارض الذي ينلو حاداً بين عالم رسل
 « المبنى » وعالم الحس المشترك ؟ قد تكون هناك طريقة ما لتضييق الفجوة بين هذين
 العالمين . مع أن من الصعب هنا تصور مثل هذه الطريقة . فقد تقول مثلاً
 أن بناء رسل للعالم المادى بناء ابستمولوجى فى أساسه ، فقد استخدم رسل منهج
 الشك كديكارث على يصل إلى نقطة ثابتة يبدأ منها بناء العالم ، وقد قادته
 هذه العملية الابستمولوجية إلى المعطيات الحسية بوصفها تلك الجزئيات التى نكون على
 معرفة مباشرة بها . وعلى ذلك فحين نتحدث عن « الأشياء » فليس أمامنا من الناحية
 المعرفية سوى هذه المعطيات الحسية . ولا يعنى هذا إنكاراً للأشياء كهذه المنضدة أو
 تلك الشجرة . بل كل ما هنا لك أننا لا نكون على معرفة مباشرة بها ، وكل ما نعرفه
 عنها هو تلك « المظاهر » التى تكون لدينا كمعطيات خلال الحواس . فالبناء المنطقى
 بهذا المعنى هو مجرد « تفسير ابستمولوجى » للأشياء « الموجودة بالفعل » ، تلك التى يسلم
 بها الحس المشترك . إلا أن ذلك - فى اعتقادنا - لا يقلل من التعارض الكائن بين عالم
 رسل وعالم الحس المشترك . فحتى لو سلمنا بصحة هذه الحجة لأخذ الاعتراض على
 محاولة التوفيق الصورة التالية : إذا كان بناء رسل لعالم المادة يقوم على أسباب ،
 ابستمولوجية فلن نتأجه هى بالضرورة انطولوجية وهى استبعاد « الأشياء » كما يفهمها
 الحس المشترك ، وإحلالها كلية بالمعطيات الحسية ، وهذا هو أساس التعارض بين
 رسل والحس المشترك هنا .

إذن فالتعارض بين عالم رسل والعالم كما يفهمه الحس المشترك قائم بصورة أو
 بأخرى فعالم الحس المشترك هو عالم « الأشياء » ، فى حين أن عالم رسل هو عالم
 « المعطيات » كما يحلو له تسميته أحياناً ، بل أن رسل نفسه يعترف بهذا التعارض
 وبعده الطرق التى يختلف بها عالمه عن عالم الحس المشترك إذ يقول :

وفيما يتعلق بكيفية اختلاف عالم المعطيات الأساسى لعنقطة التى أقول به عن عالم الحس المشترك ،
 نشة طرق متعددة : (أ) باستبعاد « فكرة المنصر » ، ما دمت لا أعد الشيء القيتريق -
 كالمنضدة - سعلى على الإطلاق ، وأهذه سلسلة من فئات الجزئيات لا جزئية وحيدة . . .
 (ب) إننا لا نستطيع أن ندخل بين المعطيات سوى وجود جزئية خلال الوقت الذى تكون
 فيه سعلى : أما وجودها قبل هذا الوقت أو بعده - إن كان من الممكن معرفة ذلك على

«إشراق» - فلا يمكن أن يكون معروفاً إلا عن طريق الاستدلال (٢) وبوجه خاص ، لا يتضمن عالم الحطيات الذى أقول به أى شيء عن الناس الآخرين باستثناء مطهرهم الخاص . و قد هذه الطرق وغيرها فإن عالمي مؤلف من قطع صغيرة جداً إذا ما قورن بعالم الحس المشترك^(١) .

إن «العالم الخارجى» الذى يتحدث عنه رسل هنا ليس - إذن - «خارجياً» بالمعنى الذى يفهم به الحس المشترك هذا اللفظ ، بل من الأفضل تسميته «العالم المستدل عليه»^(٣) وهذا ما يجسد مرة أخرى هذا التعارض القائم بين عالم رسل وعالم الحس المشترك . وباختصار فإن التعارض بين العالمين هو التعارض بين عالم ما «بعد التحليل» وعالم ما قبل التحليل ، ولا شك فى أن رسل لم يتكرر لعالم ما «قبل التحليل» - عالم الحس المشترك ولكنه كعالم وكفيلسوف فإن عالمه الحقيقى هو عالم ما بعد التحاليل . إن بناء رسل للعالم المادى أو الفيزيقي على الوجه الذى عرضناه قد قوبل بالنقد من جانب كثير من الفلاسفة والكتاب^(٤) ، إلا أن هذه النظرية لم تكن نظرية نهائية وضعها لتكون حلاً لمشكلة العالم الفيزيقي والمادة . فهو يعترف بأن ما قاله فيها ليس رأياً قاطعاً ، بل هو مجرد إلقاء ضوء جديد على المشكلة حتى يمكن بعد ذلك الإجابة عنها بشكل يمكن التثبيت منه^(٥) . وهذا ما يدعونا إلى التحدث إلى التعديلات التى أدخلها على هذه النظرية فى «تحليل المادة» و«موجز فى الفلسفة» ، وهى تعديلات لم تكن هى الأخيرة لأنه - كما سنعرف - سوف يدخل على هذه النظرية المعدلة تعديلات أخرى فى «المعرفة الإنسانية» .

إن رسل - كما عرفنا فى الفصل الأول - يستخدم لفظ «الأحداث» ليدل على النسيج الذى يتركب منه العالم كله ، وهو باستخدامه للأحداث بوصفها جزئيات

«Professor Dewey's" essays on Experimental logic", p. 25.

(١)

ibid., p. 33.

(٢)

Lovjoy, The revolt against dualism, p. 190f; Hils, Critical realism, p. 26f.; Joske, Material objects, p. 130f; Williams, Principles of empirical realism, Charles C. Springfield, Illinois, U.S.A., 1966, p. 133f. De Laguna, Th., "The logical analytic Method in Philosophy", The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods, Vol. XII, 1915, pp. 461-2.

(٣)

OK of EW, p. 72.

(٤)

موجودة يحاول التغلب على بعض الصعوبات التي واجهت نظرية «المظاهر» في آرائه المتقدمة . كما يحاول جعل عالمه يقترب من عالم الحس المشترك ، هذا العالم الذي يوجد مستقلاً عن أى ملاحظة^(١) ، فإذا كان رسل في نظريته المتقدمة يتفق مع ما يقره الحس المشترك في أن ما نراه هو فيزيقي : وهو - بمعنى ما - خارج العقل ، إلا أن الحس المشترك كان في اعتقاده مخطئاً في افتراض أن ما نراه يستمر في الوجود في الذي لم نعد ننظر إليه^(٢) أقول إذا كان رسل في نظريته المتقدمة يذهب هذا المذهب فإنه في هذه المرحلة التي نبدأ في الحديث عنها ليقول :

إنني أجد نفسي غير قادر بطريقة مشروعة على الإعتقاد بأن الشمس لم تكن موجودة في اليوم الذي كانت فيه مجموعة بالسحب في كل مكان ، وإن اللحم داخل الفطيرة يأتي إل الوريد في اللحظة التي أفتح فيها الفطيرة . إنني أعرف الإجابة المنطقية على مثل هذه الاعتراضات وبرسني رجل منطقي أعتقد بأنها إجابة طيبة . ومع ذلك فإن الحجة المنطقية لا تميل إلى القول بأن ليس هناك أحداث لا ذهنية ، بل تميل فقط إلى القول بأننا لا نملك الحق في الشهور ببرودها على وجه يقيني . ومن ناحيتي أجد نفسي في الواقع معقداً فيها على الرغم من كل ما يمكن أن يقال ليعزيني على وجوب الشك حيالها^(٣) .

وكان لقبول رسل - في هذه الفترة - للنظرية العلية للإدراك أثرها في التعديلات التي أدخلها على نظريته في الموضوعات المادية ، وهو على اقتناع تام بصحة هذه النظرية وتصيبه الدهشة حين يجدها تعالج على صورة تكون عليها موضع مناقشة^(٤) . وعلى أساس هذه النظرية يجد رسل أساساً يدعم به تسليمه بالأحداث التي لا تقع في الإدراك تلك التي تكون مرتبطة بإحساساتنا ، فضلاً عن تسليمه بإدراكات الآخرين من الناس ، وإلا لكان العالم المادى قائماً على نظرية «انحصار الذات على نفسها» (الأنثانه) Solipsism ، وهي النظرية القائلة بأنني وحدي الموجود ، وهي نظرية لا يمكن الاعتقاد فيها جدياً على الرغم من أنه من الصعب دحضها^(٥) .

U.G.M., p. 107.

(١)

Fritz, op.cit, p. 168.

(٢)

Philosophy, pp. 301-2.

(٣)

R. to C., p. 702.

(٤)

Philosophy, p. 302, HK, part III, ch. 11.

(٥)

ولكن لا يعنى قبول رسل للنظرية العلمية للإدراك وتسليمه بوجود أحداث لا ذهنية كذلك التى تؤدى قوانين الفيزيكا إلى استنتاجها^(١) أنه تخلى عن محاولته « بناء » الأشياء المادية . فالنظرية العلمية للإدراك لا تستلزم أن هناك « علة » واحدة للإحساسات المختلفة « بموضوع » ما ، ولا تتطلب وجود « موضوع مادى دائم » ، فالموضوع المادى الدائم لا يزال بالنسبة لرسل « بناء » ، وكل ما هنالك أنه بناء من مجموعة من ، الأحداث المشتملة على تلك الأحداث المستمرة « علماً » مع المدركات الحسية لذلك « الموضوع » ، فلست هنا فى حاجة إلى التحدث عن « علة » إدراكاتنا الحسية ، بل تفسير الموضوعات المادية بوصفها فئات من المدركات الحسية ، والأحداث المرتبطة بها والمستمرة معها^(٢) .

وهكذا يكون الإجراء الذى اتبعه رسل فى نظريته المتقدمة هو نفس الإجراء الذى اتبعه فى نظريته « المعدلة » ، فقطعة المادة بناء من أحداث ، أعنى مدركات الحسية ومدركات الآخرين والأحداث التى لا تقع فى الإدراك . فكل هذه الأحداث تقع منتظمة حول مركز ، وهذا المركز لا يجب تصوره على أنه نقطة^(٣) ، بل على أنه مقدار volume ، قد يكون صغيراً كالإلكترون أو كبيراً كالنجم^(٤) . ولكن لما كان رسل يعلم بما نقوله الفيزيكا فإنه يعلم بأن المادة برمتها إنما تتركب من نوعين من الوحدات : الإلكترونات والبروتونات ، وعلى ذلك فحين نتحدث عن « بناء المادة » ، إنما نتحدث بالأحرى من الإلكترونات والبروتونات . ولكن هل يعنى ذلك أن الإلكترونات والبروتونات من النسيج الذى يتركب منها العالم ؟

إن الإلكترون^(٥) ليس من النسيج الذى يتركب منه العالم ، إذ هو مجموعة من

ibid., p. 302.

(١)

Fritz, Bertrand Russell's construction of external world, P. 170.

(٢)

(٣) « النقطة » أو « النقطة - العلة » هى أيضاً « بناء » ، ويرمى رسل بأنها « مجموعة أحداث

تتوافر لها الخاصيتين التاليتين :

(أ) « كل عضوين فى المجموعة متصاحبان :

(ب) ليس هناك أى حادثة خارج المجموعة تكون متصاحبة مع كل عضو من أعضاء المجموعة

(A of matter, PP. 294-5.) وبغض هذه الطريقة تكون الحظرات أيضاً « بناء » (Philosophy, pp. 288-9.)

(٤)

A. of matter, P. 217.

(٥) حين يتحدث رسل عن « الإلكترون » إنما يتحدث أيضاً عن « البروتون » ، ما دام كل ما يقال

من أولها يقال عن ثانيها (A. of matter, p. 309).

الأحداث مترابطة معا بطريقة معينة . والإلكترون — في اعتقاد رسل « قد » يكون « شيئاً » ، ولكن من المستحيل تماماً الحصول على أى دليل لهذا الاحتمال أو ضده وهو بذلك احتمال غير ذات أهمية من الناحية العلمية ، لأن مجموعة الأحداث لها جميع الخواص المطلوبة^(١) ومع أن رسل ينسب إلى الإلكترون « واقعاً » ما وإلا « لانزلق العالم الفيزيقي خلال أصابنا كقنديل البحر »^(٢) فإن كل ما نستطيع اكتشافه هو في اعتقاده : (أ) مجموعة من الأحداث تنطلق خارجة من مركز — وعلى سبيل الدقة الأحداث التي تولد الموجة الضوئية — وتكون هذه الأحداث منسوبة. بشكل فرضي إلى « علة » في ذلك المركز ، و (ب) مجموعة من الأحداث متشابهة إلى حد ما في أزمنة أخرى ترتبط بالمجموعة الأولى بقوانين الفيزيكا ، وبالتالي تكون منسوبة إلى نفس العلة الفرضية في الأزمنة الأخرى . فكل ما يجب إقراره هو سلسلة مجموعات الأحداث المترابطة بقوانين يمكن اكتشافها . وهذه السلسلة يمكن أخذها على أنها تعريف « المادة » ولا يستطيع أحد — فيما يرى رسل — أن يقول شيئاً عما إذا كانت هناك مادة بأي معنى آخر^(٣) . وبذلك يرفض رسل رفضاً قاطعاً وجود عنصر دائم يقوم بذاته يسمى « مادة » أو « شيئاً مادياً »^(٤) .

وهكذا نلاحظ أن الأشياء « أو الموضوعات المادية » لا تزال في هذه المرحلة التي نتحدث عنها « بناءات منطقية » مؤلفة من فئات من أحداث تشتمل على تلك الأحداث المرتبطة علياً مع المدركات الحسية . والفرق الرئيسي بين هذه النظرية والنظرية المتقدمة هو أن رسل هنا قد سلم بالأحداث غير المدركة ، وجعلها جزءاً من « بناء » الموضوعات المادية ، في حين أنه في النظرية المتقدمة قد افترض « الجواب » أو « المظاهر » غير المدركة ، إلا أنها لم تلعب دوراً ملحوظاً في عملية « البناء » حيث كان يهدف إلى بناء الموضوعات المادية من « المعطيات الصلبة » وحدها .

ونصل الآن إلى المرحلة الأخيرة من تطور أفكار رسل عن المادة والموضوعات

A. of matter, P. 247.

(١)

Ibid, P. 319.

(٢)

philosophy, P. 124.

(٣)

A. of matter, ch. XXIII

(٤)

المادية كما عرضها في « المعرفة الإنسانية » (١٩٤٨) . وكما أشار إليها بليجهاز ووضوح في « فلسفتي كيف تطورت » (١٩٥٨) . ونلاحظ في هذه المرحلة أن الخطوط الرئيسية لآرائه كما رأيناها في المرحلة السابقة لا تزال تتردد بصورة أو بأخرى في هذه المرحلة الأخيرة . إلا أننا نلاحظ هنا بعض التعديلات والإضافات على تلك المرحلة . ولعل أول ما نلاحظه هو أن مبدأ « البناء » بالمعنى الذي كان يستخدم به رسل أعني « كلما كان ذلك ممكناً ، استبدل بالاستدلالات البناءات المنطقية » لم يعد يلعب كل الدور في تفسير « الأشياء » ، بل نجد مبدأ « الاستدلال » نفسه يشارك مبدأ « البناء » في مثل هذا التفسير على وجه لا فصل معه إلى الموضوعات المادية بالبناء وحده بل بالاستدلال أيضاً ، أو بعبارة أخرى « بخلط من الاستدلال والبناء المنطقي » (١) .

والواقع أن رسل في كتاباته المتأخرة قد سمح لنفسه باستدلالات لم يكن يجد الدليل الكافي على الاستدلال عليها من قبل . ففي كتاباته المتقدمة قد سمح لنفسه كما رأينا - باستدلال « المعطيات الحسية الممكنة » و « عقول الآخرين » ، إلا أنه فيما يبدو - لم يكن يجد الدليل الكافي من الناحية العلمية لاستدلالاتها ، فظهرت ، كأنها مجرد « إفراضات » معقولة ، ولكن دون سند من قاعدة أو قانون ، أو بعبارة أخرى بدت « استدلالات غير منطقية » على أساس أن الاستدلالات بالمعنى الدقيق قد لا تكون إلا استدلالات استنباطية . وهنا ما أنكره في كتاباته المتأخرة متحدثاً عن « الاستدلال غير البرهاني » بوصفه استدلالاً علمياً . وهذا النوع من الاستدلال يقوم على مبادئ خازج نطاق المنطق الاستنباطي ، كما يطبق في المنطق والرياضيات البحتة . لقد تحقق رسل من أن كل الاستدلالات المستخدمة من جانب الحس ، المشترك والعلم هي من نوع مختلف عن المنطق الاستنباطي . فتلك الاستدلالات تكون على صورة بحيث تكون المقدمات صادقة وخطوات التفكير صحيحة وتكون النتيجة محتملة فقط (٢) ، وهذا ما جعله يبحث موضوع الاستدلال غير البرهاني بوصفه الاستدلال العلمي الذي يحتاج إلى مبادئ زائدة عن المنطق لا يمكن البرهنة عليها ،

أى هي مبادئ غير مبرهن عليها بالمعنى المنطقي . وقد تناول رسل هذا النوع من الاستدلال في الجزء الرابع من « المعرفة الإنسانية » . وذكر حصراً لمصادراته في الفصل في الفصل التاسع من هذا الجزء . ثم جاء في الفصل السادس عشر من « فلسفى كيف تطورت » ليتناول هذا الموضوع بشئ من الوضوح .

والمصادرات الخمس^(١) التى يذكرها رسل تعتمد أساساً على رأيه القائل بأن العالم مؤلف من أحداث . وهو الرأى الذى أخذ به في « تحليل المادة » و « مرجز في الفلسفة » وتلور معظمها حول تفسير هذه الأحداث ، وما يمكن استدلاله منها ، حتى لقد تناول « فرتز » المصادرات الأربع الأولى بوصفها خصائص للأحداث^(٢) .

ولما كنا قد تحدثنا عن الأحداث بما ينى بأغراضنا الحالية ، فسوف نتحدث عن هذه المصادرات بوجه عام من حيث علاقتها عموماً بالاستدلال غير البرهانى وبرأى رسل في الموضوعات المادية .

ولعل مصادرة شبه الدوام quasi-permanence هي المصادرة ذات الأهمية الخاصة بالنسبة لنا في هذا الموضوع ، لأن استخدامها الاسامى هو أنها تحل محل فكرتى « الشئ » و « الشخص » كما يستخلفهما الحس المشترك على وجه لا ينطوى على مفهوم « العنصر » . وقد صاغها رسل على الوجه التالى :

(١) وضع رسل المصادرات الخمس التى ذكرناها تحت المتاوين التالية :

١ - مصادرة شبه الدوام ،

٢ - مصادرة الخطوط العلية القابلة للاتصال

٣ - مصادرة الاستمرار الزماني - المكاني ،

٤ - المصادرة المتعلقة بالبيئة ،

٥ - مصادرة التشيل أنظر في ذلك : HK, P. 506.; My Ph. D., P. 20 f.

نفس الشيء ، فانه يحدث غالباً أن تكون هناك في زمن مجاور حادثة ما في موضع مجاور شبيهة جداً بالحادثة (١) .

وبعبارة هذه المصادرة يكون « الشيء » سلسلة من مثل هذه الأحداث (٢) . فإن « الشيء » (أو « قطعة المادة ») ليس كائناً وحيداً باقياً وثابتاً ، بل هو خليط من أحداث لها نوع معين من الارتباط العلى بين كل منها . وهذا النوع هو ما يسميه رسل « شبه الدوام » (٣) ، فالمنزل (٤) — كشرح لهذه المصادرة أو « القانون العلى » — لا يعد مركباً من حادثة أو أكثر تبقى حتى يتحطم المنزل : بل يتركب من سلسلة أحداث على وجه تكون معه هذه الأحداث التي يتركب منها في لحظة معينة ليست هي نفس الأحداث التي يتركب منها في لحظة سابقة قليلاً أو لاحقة قليلاً ، بل تكون مشابهة لها تماماً .

والجسم الإنسانى أيضاً يبقى لفترة معينة من الزمن ، مع أن الذرات والجزيئات التي يتركب منها ليست دائماً هي . والقوتون الذي يسافر من النجمة إلى العين الإنسانية يظل باقياً خلال رحلته ، وإلا لما كان في استطاعتنا أن نحدد ما نعبه برؤية النجمة . إلا أن كل هذه الأنواع من الدوام هي من قبيل ما يحدث عادة ، وليست مستحيلة على التغير ، فما تقوله هذه المصادرة هو أنه إذا كانت هناك حادثة ، فإنه يكون هناك عادة في وقت مجاور وفي مكان مجاور حادثة ما كبيرة الشبه بالحادثة الأولى ، ومن الممكن بوجه عام اكتشاف قانون ما يحدد على وجه التقريب اختلافها الطفيف عن الحادثة الأولى ، ومثل هذا المبدأ ضرورى لتفسير الدوام لكثير من « الأشياء » دواماً تقريبياً ، وأيضاً لتفسير

HK. P. 506. My Ph. D., p. 202.

(١)

ويسمى رسل عن هذه المصادرة في موضع آخر بوصفها قانوناً علياً على الوجه التالي : إذا كانت حادثة ما في زمن معين ، فإنه يكون هناك في زمن متقدم بفترة وجيزة أو متأخر بفترة وجيزة حادثة أخرى في موضع مجاور شبيهة تماماً (HK, P. 507.)

ibid, P. 507.

(٢)

KH, p. 476.

(٣)

Freitz, op. cit, p. 191.

(٤) هذا المثال مأخوذ عن

الاختلاف بين إدراكنا لـ « أ » وإدراكنا لـ « ب » إذا كان أ ، ب نجمين نراهما معا^(١) . فلا تكون الأشياء إذن عناصر دائمة بل فئة من الأحداث الشبه دائمة ، ولكن إذا كانت فكرة « المنصر » مرفوضة فإن هوية « الشيء » أو « الشخص » في الأوقات المختلفة يجب تفسيرها على أنها مشتملة على ما يسميه رسل « الخط لعل »^(٢) . ويقصد به رسل سلسلة من الأحداث لها الخاصية التالية : من أى حادثة منها يمكن أن يكون هناك شيء مستدل عليه بالنسبة للأحداث المجاورة لها في السلسلة . وهذا ما تعنيه المصادرة الثانية^(٣) . ووجود مثل هذه الخطوط العلوية هو الذى جعل تصور « الأشياء » مفيداً للحس المشترك وتصور « المادة » مفيداً للفيزيقا . وكون الخطوط العلوية تقريبية وغير دائمة وغير كلية هو ما أدى بالفيزيقا الحديثة إلى رفض تصور « المادة » على أنه تصور غير مقنع^(٤) .

إن السلسلة العلوية هى دائماً سلسلة متصله Contiguous ، فحينما يكون الارتباط العلى بين حادثتين غير متصلتين فيجب أن يكون هناك حلقات متوسطة في السلسلة العلوية كل منها متصل بما يليه . وبعبارة أخرى هناك عملية مستمرة بالمعنى الرياضى ، وهذا ما تقوله المصادرة الثالثة ، وهى من الواضح أنها تفترض مقدماً الخطوط العلوية كما أنها لا تتعلق بدليل على الارتباط العلى . بل بالاستدلال في الحالات التى يكون فيها الارتباط العلى قد أقيم بالفعل . وهى تسمح لنا بالأعتقاد بأن الموضوعات القيزيقية تكون موجودة حين لا تكون موضع إدراك ، بل ويرى رسل أن كثيراً من استدلالنا الخاصة بالحوادث التى لاتقع تحت الملاحظة سواء في العلم أو عند الحس المشترك تقوم على هذه المصادرة^(٥) .

ويرى رسل أن مفهوم « البنية » Structure ذو فائدة في الاستدلال غير البرهانى ، إذ يبدو من المعقول أن نفترض أنك لو رأيت حمرة في اتجاه وزرقة في اتجاه آخر ، لكان هناك اختلاف بين ما هو واقع في أحد الاتجاهين وما هو واقع في الاتجاه الآخر . ويترتب على ذلك أنه على الرغم من أننا قد نضطر إلى التسليم بأن الملل الخارجية لاحتساساتنا باللون

My ph. D., p. 197-8.

(١)

HK, p. 476.

(٢)

ibid., p. 308; My Ph. D., pp. 202-8.

(٣)

My ph. D., p. 198.

(٤)

HK, p. 309; My Ph. D., P. 203.

(٥)

ليست ملونة بنفس المعنى الذي تكون فيه إحساساتنا ملونة ، إلا أنك حين ترى نموذجاً لونياً فيجب أن يكون نموذجاً متشابهاً في علل إحساساتك اللونية^(١) وهذا هو مضمون المصادرة الرابعة^(٢) وهي تتعلق بالظروف المعنية التي يكون فيها الانتقال بالاستدلال إلى الارتباط العلى مضموناً . وهذه الحالات هي تلك التي يكون فيها عدد من الحوادث المتشابهة من حيث البنية مجمعة حول مركز^(٣) .

وأوضح مثال يقدمه رسل ليظهر طبيعة البنية المكانية الزمانية هو : لنفرض أن أقرأ بصوت مسموع . وب يدون ما يسمعه من أ ، وأن ما رآه أ في الكتاب متطابق حرفياً مع ما كتبه ب ، فن التناقض أن تنكر الارتباط العلى بين أربع مجموعات من الأحداث أى : (١) ما هو مطبوع في الكتاب ، و (٢) الأصوات التي صدرت عن أ وهو يقرأ بصوت مسموع ، و (٣) الأصوات التي سمعها ب . و (٤) الألفاظ التي دونها ب . ونفس هذا يصدق على آلة التسجيل وما يصدر منها عن موسيقى . فهذه كلها متشابهة من حيث البنية^(٤) .

أما المصادرة الخامسة فهي الخاصة بالتمثيل . وعن طريقها يستدل رسل على وجود عقول الآخرين من الناس^(٥) .

هذه هي مصادرات الاستدلال العلمي^(٦) ، تلك التي تجعل من استدلالنا استدلالاً صحيحة . وبالتسليم بهذه المصادرات يكون رسل قد وضع مبادئ للاستدلال ذلك الذي كان مبدؤه في « البناء » يلاحقه « كلما أمكن ذلك » لكي يضمه إلى حظيرته . وبذلك لا تصبح الموضوعات الغير يقينية « بناء » خالصاً أو « استدلالاً » خالصاً ، بل تصبح خليطاً منهما . وكأني برسل قد حاول التوفيق بين واقعيته المتقدمة أيام « مشا كل الفلاسفة »

My ph. D., p. 198.

HK, pp. 510-1; My ph. D., pp. 203-4.

ibid., p. 510.

My ph. D., PP. 198-9.

ibid., P. 204; HK, pp. 511-2.

Gotlind, F. B.,

(٦) انظر تفسير هذه المصادرات ومناقشتها كتاب

Russell's Theories of Causation, Almqvist & Wiksells, Boktryckeri AB, Uppsala, 1952.

وزنعه البائية للموضوعات الفيزيقية ، فوقع في كتاباته المتأخرة صلحا بين المرحلتين ليجعل لكل من « الاستدلال » و « البناء المنطقي » دوره في تفسير « الأشياء » أو « المادة » .

ولكن لا يعنى إدخال عنصر الاستدلال بالنسبة للموضوعات المادية أن رسل قد تخلى عن آرائه السابقة في عدم تقرير وجود مثل هذه الموضوعات بوصفها عناصر دائمة ، فهو لا يزال - من الناحية المعرفية على الأقل - ينكر مثل هذا الافتراض الذى لا مبرر له . وهنا نصل إلى سؤالنا الهام وهو : ما مبررات رسل في تمسكه في عدم تقرير الموضوعات المادية التى يقرها الحس المشترك ، حتى ولو صح أن هذا الإنكار إستمولوجى في أساسه ؟ وقد يبدو هذا السؤال - بعد هذا الطريق الطويل التى قطعناه مع رسل وأدلتة - سؤالاً ليس له هنا ما يبرره . إلا أنه في - اعتقادنا - ما زال سؤالاً هاماً ، وخاصة في هذه المرحلة التى التى نتحدث عنها . إذ قد يقال أن رسل كان قد رفض التسليم « بالأشياء » كما يفهمها الحس المشترك على أساس أننا لا نكون منها على إدراك مباشر ولا يمكن البرهنة على وجودها مما نعرفه مباشرة . إلا أنه جاء في هذه المرحلة الأخيرة ليسلم بمصادرات ومبادئ لا يمكن البرهنة عليها بما يقع في الخبرة ، وكل ما يقدمه لها من تبرير هو أنها ضرورية في الاستدلالات التى نسلم بصحتها جميعاً ، ولكنها لا تقبل البرهنة بأى معنى ضرورى ^(١) . وهنا قد يقال : ألا نسلم جميعاً (بوصفنا الحس المشترك) بوجود « الأشياء » ؟ ألا يعتبر هذا مبرراً كافياً للتسليم بوجودها ؟ لا اعتقد أن رسل يوافقنا على هذا القول نظراً لغموض معرفتنا المشتركة وذاتيتها . وهنا قد يقال أن هناك احتمالين لرفض رسل لتصور « الأشياء المادية » كما يفهمها الحس المشترك : الأول أن يكون هذا الرفض راجعاً إلى تطبيق مبدأ الاقتصاد ، وهو إسم آخر لقاعدة « نصل أو كام » ، والثاني أن يكون الرفض آتياً من مسابقة رسل للفيزيقا النظرية أو على الأقل فهمها .

إلا أن مبدأ الاقتصاد قد يؤخذ بمعنى آخر تكون له تطبيقات أخرى لا تصل إلى النتيجة التى توصل إليها رسل . فمن الواضح أن رسل يأخذ هنا قاعدة « نصل أو كام » (أو مبدأ الاقتصاد) على أنها قاعدة أنطولوجية عامة يمتاز بها الكائنات « الزائدة » لبقى بها بعيداً عن دائرة المرجوحات اليقينية . أليس من الغريب - فيما يذكر بعض الباحثين - أن يستخدم « نصل أو كام » ليزيل معتقداً أساسياً من معتقدات التفكير الجارى وهو أن هناك أشياء

لها كينيات^(١). وعلى ذلك يبدو تطبيق هذه القاعدة هو الأساس الذي استغنى به رسل عن «أشياء» الحس المشترك ، فإدامت « فئة الأحداث » تنى بالاعتراض التي تحققها « الأشياء » فإن الاقتصاد المنطقي يتطلب الاستغناء عن هذه « الأشياء » .

إلا أن مبدأ الاقتصاد « قد لا يكون مطبقاً على الأشياء » بل على « المبادئ » وهذا ما يؤكد « وليامز » . الذي يرى أن هناك أربعة عناصر لهذا المبدأ يؤدي إنكار أحدها إلى تطبيقات مضللة له . والعناصر الأربعة هي : (١) أن الاقتصاد المنطقي يتطلب قلة من « المبادئ المستقلة » قدر الإمكان ، و (٢) أنه لا يفترض كمية من « المادة » صغيرة قدر الإمكان ، ذلك لأن نصل أو كمال لا يمنعنا من أن نكثر كتل المادة الأولى لا من الحمولة الغليظة gross tonnage ، بل يمنعنا من تكاثر القوانين والعناصر الصورية والسمات المحددة . وأنه (٣) لا يفترض أن القضايا السالبة أفضل من الموجبة ، فافتراض الوجود ليس هو الوجود بالنسبة للافتراض فافتراض أن غير موجود على الإطلاق ليس هو أنه لا افتراض هناك عن ا على الإطلاق ، وأخيراً (٤) أنه لا يتضمن ذلك النوع من الامتناع عن كل الافتراضات ذلك الامتناع الذي يكون مجرد امتناع عن العملية الاستقرائية . فالفرض الاقتصادي لا يكون له ميزة عن الفرض اللاعقصادي إلا إذا كان يعطى ا ويشرح على الأقل الكثير من الوقائع كالفرض اللاعقصادي^(٢) .

ويتهى « وليامز » إلى معلومة رسل في تصوره للموضوعات المادية ، ويصف أفكاره لها على أنه « فرض ذاتي » . ويصف مذهبه أيضاً على أنه نزعه ذاتية ، تلك التزعة التي يراها في أفضلها وبعيها شبيهة بعلم الفلك القديم ، فبينما كان علم الفلك القديم يفسر الظواهر الفلكية بكثير من المبادئ ، فقد جاء علم الفلك الحديث ليقلل من هذه المبادئ إلى أقل عدد ممكن . وعلى ذلك فالاعتماد لا يكون في التسيج بل في المبادئ^(٣) . وبنلك قد لا يكون نصل أو كمال أو مبدأ الاقتصاد أساساً مقنعاً لعلم تقرير « الأشياء » أو « المادة » ونصل بنلك إلى الاحتمال الثاني الذي قد يبدو مرجحاً وهو أن رسل قد حاول في نظريته

Lake B.L., A study of metaphysical Disputation, (unpublished), a these for Ph. D., (١)
London University, 1955, P. 107.

Williams, Principles of Empirical Realism. P. 133. (٢)

ibid, pp. 133-4 (٣)

عن الموضوعات المادية تبرير الفيزيكا التي يسلم بحقائقها ، ولعل هذا ما جعله يتحدث عن عالم الحس المشترك باللغة الخاصة بالفيزيكا مما أدى به إلى تفسير الأشياء على صورة تبدو مخالفة للصورة التي يفهمها الحس المشترك . إلا أن ذلك لا يعنى أن المسئولية في ذلك تقع على عاتق الفيزيكا ولغة العلم ، فللعلم لغته الخاصة التي يتناول بها الأشياء ، أما أن نترجم لغة عالم الحس المشترك إلى لغة العلم فهذه بلاشبك مسئولية من يقوم بهذه الترجمة . إن رسل يؤكد أن رفضه لأشياء الحس المشترك إنما ترجع إلى أساس علمي ، فهو يقول : « إنني لم أرفض الحس المشترك إلا حيث كانت هناك حجة علمية غاية في الرواجحة تقف ضده ^(١) . وكأن التسليم إذن بالموضوعات المادية والإقرار بوجودها أمر يتعارض وحجة علمية وجيهة . وهنا يبدو الأمر محير إلى حد بعيد ، فقد كان رسل يعتبر افتراض وجود الأشياء المادية افتراضاً لا ضرورة له ما دامت فئة المظاهر أو الحوائث أو الأحداث تؤدي الغرض الذي يؤديه تصور الأشياء المادية ، إلا أننا هنا نلاحظ أن افتراض وجود هذه الأشياء ليس مجرد افتراض « غير ضروري » بل هو افتراض « خاطئ » لأنه - حسب هذا الرأي - يتعارض مع حجة علمية وجيهة .

إلا أن ذلك قد يوحى بتعارض حاد بين ما يقوله العلم وما يقره الحس المشترك فهل هناك حقيقة مثل هذا التعارض ؟ قد يكون من الخطورة على كل من حقائق العلم ومعتقدات الحس المشترك أن نسلم بمثل هذا التعارض . حقيقة أن فلسفات العلم - كما لاحظ « باب » - قد توحى بوجود فجوة بين العالم كما يصفه العلم ، والعالم كما هو واقع في خبرة الحس المشترك ، إلا أن ذلك راجع إلى سوء فهم للمنهج العلمي . فالجزئيات ليست ساخنة وليست ذات رائحة ، ولكن لا يترتب على ذلك أن الغاز - وهو من المفترض أنه تجمع من هذه الجزئيات - تعوزه مثل هذه الصفات .. وبالمثل فإن الصلابة أو الشدة لا يمكن أن تُنسب إلى الإلكترون ولكن لا يترتب على ذلك أن المتضبة - التي تفترض الفيزيكا أنها مركبة من الإلكترونات - تفقر إلى مثل هذه الصفات . ومثل هذا يمكن أن يقال في علم النفس ، ألا يخبرني عالم النفس - فيما يقول « باب » - أن شعوري بالازدراء تجاه الشباب ليس في الحقيقة شعوراً بالسمو كما أعتقد ، بل هو على العكس شعور بالدونية ،

وهو شعور أحاول تعطيته بموقفى المتسامى . فعالم النفس هنا لم ينكر وجود الشعور المتسامى وكل ما هنالك أنه يفسره أنه تغطية للشعور بالدونية^(١) .

ولو صرح ذلك لكان من الممكن تفسير موقف رسل بأنه موقف « المفسر » الذى يحاول شرح أشياء الحس المشترك بردها إلى مكوناتها اليقينية دون أن يهدف إلى إنكار هذه الأشياء . بل كل ما يهدف إليه هو تقديم الأسس الأبنتمولوجية اليقينية التى يقوم عليها اعتقادنا بوجود « الأشياء » ، ولكن بينما يركز رسل على هذه الأسس أو المكونات اليقينية ويطابق بينها وبين « الأشياء » نرى الحس المشترك يتجاهل هذه المكونات ويتركز فقط على الأشياء .

إلا أن هذا القول لا يقبل - على فرض صحته - من التعارض القائم بين عالم رسل « المستدل عليه » و « البنى » وبين عالم الحس المشترك المعروف بطريقة مباشرة . بل على العكس يؤكد هذا التعارض ، لأننا حتى ولو سلمنا جدلاً بالدوافع الأبنتمولوجية لهذا رأى فإن النتيجة الأبنتمولوجية التى يؤدي إليها لا تتفق على الإطلاق مع الحس المشترك . فالتنتيجة هنا - عند رسل - أن « الأشياء » مردودة كلية إلى مسلسلات الأحداث على وجه لم تعد معه ضرورة لافتراض من هذه الأشياء . حقيقة أن رسل « لم ينكر » أشياء الحس المشترك إلا أنه فى نفس الوقت لم يقررهما . فوقفه حيالهما « لا أدرى » ، بل أن استخدامه لنصل أوكام فى مجال الأشياء المادية قد يوحى - من الناحية الأبنتمولوجية - بما هو أكثر من الموقف اللاأدرى .

وثمة مسألة أخرى أساسية نختم بها حديثنا هنا وهى أن رسل كان يهدف من إعادة بناء المادة والموضوعات المادية ردها إلى مكوناتها اليقينية وإذا أردنا مؤقتاً الإبتعاد عن لفظ « الرد » - كان يهدف إلى التعبير عما هو موضوع موضع الشك بما لا يكون موضع شك ، سواء كان هذا الأخير المعطيات الحسية أو الأحداث أَوْحزم الكيفيات . فإن السؤال الذى يفرض نفسه هنا هو : هل استطاع رسل أن يحقق مثل هذا الهدف بالنسبة للموضوعات المادية ؟ إن رسل - فى اعتقادى - قد أخفق فى ذلك . وقد لا يكون هذا الإخفاق راجعاً إلى خطأ فى منهجه المنطقى ، بل هو راجع إلى نفس الأسس الأبنتمولوجية التى قد نفسر بها موقفه . فإذا كان الهدف - كما أشرنا الآن - هو إحلل ما هو يقينى محل ما هو عرضة للشك لترتب على ذلك أنه لو كانت الجزئيات التى يريد أن « يبنى » العالم منها أو يستدله عليه عن طريقها هى فى أساسها غير يقينية لما تحقق الهدف من ككل بنائه المنطقى . ولما

كانت معرفة هذه الجزئيات هي جزء من معرفتنا الإنسانية . لكن السؤال الآن : هل معرفتنا الإنسانية يقينية في اعتقاد رسل ؟

لعل الإجابة الواضحة أرسل على هذا السؤال الأخير هي إجابة بالنفي . وبذلك لم يستطع رسل أن يجد المعرفة اليقينية التي كانت مطلبه طوال حياته الفلسفية . فنجاء في أعماله الأخيرة ليقم فلسفته على « مصادرات » ويلجأ إلى النتائج العملية التي لا يمكن تبريرها بأي نوع من المعايير النقدية التي قال بها في فلسفته المتقدمة^(١) فإذا كانت أول عبارة افتتح بها رسل كتابه « مشاكل الفلسفة » (١٩١٢) هي السؤال : « هل يمكن أن تكون هناك أي معرفة في العالم لا يمكن لأي عاقل أن يشك فيها ؟ » فإن الإجابة على هذا السؤال تظهر في أواخر سطور كتابه « المعرفة الإنسانية » (١٩٤٨) على الوجه التالي : « . . . إن المعرفة الإنسانية جميعها معرفة غير يقينية وغير دقيقة وجزئية^(٢) . »

ثانياً : بناء العقل

لقد تخلص رسل كما عرفنا من قبل - من الثنائية السيكو - فيزيقية ، واعتنق تحت تأثير وإيم جيمس والواقعيين الأمريكيين المجدد مذهب الواحدية المادية ، وأصبح منذ ذلك الوقت على اقتناع بأن العقل والمادة يركبان من نفس « النسيج » ، وكل ما بينهما من اختلاف هو اختلاف القوانين العلمية التي يخضع لها كل منهما . فإن « الأحداث » هي النسيج الذي يؤلف ما هو « ذهني » وما هو « فيزيقي » فإذا خضع هذا النسيج للقوانين العلمية السيكلوجية كان « ذهنياً » وإذا خضع للقوانين العلمية الفيزيقية كان « فيزيقياً » . وقد رأينا كيف استطاع رسل « بناء » الموضوعات المادية من هذه الأحداث . وسيلنا هنا إلى التحدث عن بناء العقل أو الظواهر الذهنية .

ولعل ما ذكرناه عند حديثنا عن « النسيج » ، وخاصة المدركات الحسية والصور الذهنية ما يلقي الضوء على طبيعة العقل كما يفهمه رسل : لدينا صفوف نركز في هذا الجزء على بعض الموضوعات التي لم نلق عليها ضوءاً كافياً في حديثنا السابق ، وذلك لإبراز الملامح العامة لتصور رسل للعقل والظواهر الذهنية .

Wood. A. Bertrand Russell the passionate sceptic, P. 196.

(١)

IIIK. p. 527, ibid. p. 192f.

(٢)

ولعل أول ما يجب ذكره هو رفض رسل لفكرة « الوعى » بوصفه كائناً ، أو « الذات » بوصفها شيئاً مبانياً للموضوع . ففى « تحليل العقل » يبدأ رسل نقده لفكرة « الوعى » بذكر الطرق التى تكون بها « على وعى » ، ويعدد فى هذا الشأن طرقاً عدة فهناك أولاً طريق الإدراك الحسى ، وفى هذا الطريق يكون الإدراك الحسى أوضح الأمثلة على « الوعى » فنحن نكون « على وعى » بشئ حين نكون على إدراك حسى به . وهناك ثانياً طريق « الذكرة » . فحين أسترجم ما فعلته صباح اليوم فإن ذلك يعد صورة من صور الوعى مختلفة عن صورة الإدراك الحسى . وهناك ثالثاً طريق « الأفكار » ، فقد تكون على وعى بصديق لك إما عن طريق رؤيته أو التفكير فيه ، وعن طريق الفكر يمكنك أن تكون على وعى بموضوعات لا يمكن أن تراها مثل الجنس البشرى وعلم الفسيولوجيا . فالتفكير بالمعنى الضيق لهذا اللفظ هو صورة من صور الوعى تشتمل على الأفكار فى مقابل الانطباعات أو مجرد الذكريات . وهناك أخيراً طريق « الاعتقاد » فنحن نقول عن شخص ما أنه « على وعى بأنه يبلو أحماً » ، ونعنى بذلك أنه يبلو أحماً ، وهذا طريق مختلف عن الطرق السابقة ، وهو أكثرها تعقيداً^(١) .

وعلى الرغم من اختلاف هذه الطرق فإن هناك عنصراً مشتركاً بينها جميعاً ، وهذا العنصر هو أنها جميعاً تتجه نحو « موضوعات » ، فنحن نكون على وعى « به » شئ . فيبدو هنا أن الوعى شئ وما تكون على وعى به شئ آخر . فموضوع الوعى ليس ذهنياً ، فى حين أن الوعى لا بد أن يكون ذهنياً . ويعد « برنتانو » غير ممثل لهذا رأى . وقد طور « مينونج » هذه النظرية وقال بالعناصر الثلاثة التى يشتمل عليها تفكيرنا فى أى شئ أعنى ، الفعل والمضمون والموضوع ، فلو كنت أفكر فى جامع الأزهر لوجب تبعاً لنظرية « مينونج » التمييز بين ثلاثة عناصر متميزة بالضرورة فى تركيب الفكرة الواحدة : فهناك أولاً فعل التفكير وهو الذى يظل هو هومهما يكن ما أفكر فيه ، ثم هناك ما يميز الفكرة هنا عن الأفكار الأخرى ، وهذا هو المحتوى أو المضمون ، وهناك أخيراً جامع الأزهر كموضوع للفكر . فهناك إذن - اختلاف بين محتوى الفكر وما تفكر فيه ما دام الفكر هو « هنا والآن » ، بينما ما تفكر فيه قد لا يكون كذلك ، وبذلك لا يكون فكرنا متطابقاً مع جامع الأزهر . ولو صبح ذلك لما كان هناك فكر بدون موضوع ، ولكن الموضوع يجب أن يكون موجوداً بدون الفكر^(٢) .

والموضوع . ويحيى هنا ليرفض فكرة « الفعل » ، وينهب إلى أننا لا نستطيع من الناحية التجريبية أن نكشف أى شيء يقابل هذا الفعل المفترض ، ويرى إمكان الاستثناء عنه من الناحية النظرية . ويصف « فعل » مينونج بأنه شيع الذات وهو ما كان يعد في وقت من الأوقات الروح ذات الأصل الرفيع . وهكذا يرى رسل أن « الفعل » أمر لا يمكن اكتشافه من الناحية التجريبية ، ولا يمكن من الناحية المنطقية استنباطه مما يمكن ملاحظته ^(١) .

وفي رفض رسل لفكرة « الوعي » رفض لفكرة « الذات الواعية » ، أو بعبارة أخرى رفض لفكرة الوعي بوصفه العنصر الأساسي للعقل ، وبذلك يتفق رسل مع وليم جيمس وبقية الاتجاهات التي رفضت فكرة الوعي ^(٢) كما أن رفضه لفكرة الوعي رفض لثنائية العقل والمادة أو ثنائية ما هو « ذهني » وما هو « فيزيقي » ، وإذا كنا قد أشرنا إلى هذا الموضوع من قبل فلأننا لم نلق عليه ضوءاً كافياً ، لأننا هنا لابد أن نضع رسل وجهاً لوجه مع المعايير والمفاهيم التي وضعت للتمييز بين ما هو « ذهني » وما هو « فيزيقي » ، مؤكدة ثنائية العقل والمادة التي يرفضها رسل ، نرى موقف رسل من هذه المعايير ، وإلى أي حد استطاع أن يدلل على خطئها . ولعل حديثنا عن هذه المعايير وما يمكن أن نلتصمه من رد عليها من جانب رسل ما يلي الضوء على فهمه لطبيعة العقل والظواهر الذهنية .

إن رسل - في الواقع - لم يقدم لنا قائمة لمثل هذه المعايير ليناقشها ويرد عليها الواحد بعد الآخر ، إلا أنه لا شك قد تبه لها ، وناقش بعضها بشكل مباشر وبعضها الآخر بشكل غير مباشر في معرض حديثه عن الظواهر الذهنية أو الأحداث الذهنية ، أو في حديثه عن التمييز بين العقل والمادة . إلا أننا نجد عند بعض الكتاب قائمة بمثل هذه المعايير . وفي حدود ما نعرفه فإن القائمة التي قدمها « فايجل » ^(٣) تعد أكمل قائمة في هذا الموضوع ،

ibid., pp. 17-8.

(١)

ibid., p. 22 f.

(٢)

وانظر أيضاً مناقشة لرفض رسل لفكرة الوعي كتاب :

Jager, The Development of Bertrand Russell's philosophy, P. 342.

Feigl, H., "The 'mental' and the 'physical' Concepts, theories and the mind-body problem, (٣)

Minnesota studies in the Philosophy of science, Vol. 11, University of Minnesota press, Minneapolis, U.S.A., 1958, P. 396f.

ويلكر « كويتون » هذه المعايير أيضاً وقد أخذها من « فايجل » انظر :

Quinton, A. "Mind an matter", Brain and mind, op. cit, P. 201f.

كما تعد مناقشته لهذه المعايير طيبة بوجه عام . وسوف تأخذ هذه القائمة أساساً لمناقشتنا :
مركزين فقط على ما يراه رسل في هذه المعايير بشئ من الإيجاز .

١ - « الذاتي » في مقابل « الموضوعي » :

أشرنا في حديثنا عن المدركات الحسية (في الفصل الأول) إلى معنى « الذاتية » و « الموضوعية » ، وقلنا أن « الذاتية » أو « الخصوصية » و « الموضوعية » (أو « العمومية ») ترجعان إلى الاستدلالات الخاطئة والاستدلالات الصحيحة على الترتيب . فالذاتي بهذا المعنى هو حكم مستدل عليه بطريقة خاطئة ، والموضوعي حكم مستدل عليه بطريقة صحيحة . وقد أشرنا أيضاً إلى أن « الذاتية » ليست خاصة من خواص ما هو « ذهني » فحسب ، بل قد تكون بالنسبة لما هو « فيزيقي » أيضاً . ومثال آلات التصوير التي تلتقط صوراً لمنظر في مسرح ، والمشاهدين الذين يرون هذا المنظر نفسه ، وظهور المثل في الصور التي تلتقطها آلات التصوير القريبة من المسرح أطول من الصور التي تلتقطها الآلات الأخرى البعيدة عن خشبة المسرح مثال لهذه الذاتية ، تلك الذاتية التي تنسب - كما يقول رسل - إلى العالم الفيزيقي لا إلى علم النفس^(١) . كما أن رسل يقرر عدم وجود إحساس عام ، تماماً على الإطلاق^(٢) ، وهذا يعنى أن كل المدركات الحسية تنطوي على ضرب من الذاتية . فحين ينظر شخصان إلى منضدة ما ، فلا يكون لديهما نفس الإحساسات ، لكنهما يقرران - في نفس الوقت - أنهما يريان نفس المنضدة . وهكذا يختلط الذاتي بالموضوعي على وجه لا نستطيع معه أن تعد الذاتية معياراً للتمييز بين ما هو ذهني وما هو فيزيقي .

وثمة نقطة هامة تتصل بهذا المعيار وهي أن رسل يقر بالاستيطان الذاتي ، ويراه مصدراً أصيلاً من مصادر المعرفة ، ففي اعتقاده أن وقائع الفيزيكية - كوقائع علم النفس - يتم الوصول إليها بالملاحظة الذاتية ، فالمدركات الحسية - البصرية والسمعية وغيرها - إنما هي في رؤوسنا ، والانتقال عن طريق الاستدلال إلى علة خارجية إنما هو استدلال مزعزع إلى حد ما ، قد يكون خاطئاً^(٣) ، فنحن طريق الملاحظة الذاتية نعرف أن رائحة الصمغ

Philosophy, p. 160.

(١)

A. of mind, p. 119.

(٢)

Philosophy, P. 180.

(٣)

غير للذيلة ، وبالملاحظة الذاتية أيضاً تعرف أن الشمس لامة ودافئة^(١) . ولكن لا يبنى ذلك أن معطيات علم النفس ومعطيات الفيزيقا هي في العلمين معطيات الفيزيقا معطيات لعلم النفس ، إلا أن العكس غير صحيح^(٢) . ومعنى ذلك أن هناك معرفة في علم النفس لا يمكن أن تكون جزءاً من الفيزيقا . وما يهمنا ملاحظة هنا هو أن رسل يقرر أن المعرفة جميعها تقوم على شيء يمكن أن نسميه - بمعنى ما - « الاستبطان » . ولكن هناك - في اعتقاده - اختلافاً في درجة الارتباط بالأحداث خارج جسم الملاحظ . فقد يتم هذا الارتباط بسهولة أحياناً . ويكون مختبراً عن طريق ملاحظين آخرين . وأحياناً أخرى يكون عسيراً . وفي هذه الحالة الأخيرة لا يكون للآخرين سوى معرفة غير مباشرة ، فيمكن لشخص أن يعرف الكثير عن جسمه وهي معرفة لا تكون لشخص آخر إلا بشكل غير مباشر ، فقد يمكن لشخص أن يرى الثقب في أحد أسناني ، ولكنه لا يستطيع أن يشعر بالألم الذي أشعر به ، وإذا ما استدل على أني أشعر بالألم في أسناني . فهو ما يزال بعيداً عن أن تكون له نفس المعرفة التي لدى ، وقد يستخدم نفس الألفاظ ، إلا أن المنبه الذي يحمله يستخدمها مختلف عن المنبه بالنسبة لي . هذا النوع من المعرفة الخاصة هو ما يسميه بالمعرفة « الاستبطانية »^(٣) .

وعلى ذلك فإن المعطيات « الخاصة » أو « الذاتية » تكون لفرد دون أن تكون لغيره ، في حين أن المعطيات « العامة » أو « الموضوعية » هي ما يمكن أن تكون موضع ملاحظة من جانب أناس كثيرين ، ولكن لما كان علمنا - تبعاً لرسل - هو عالمياً مستدلاً عليه ، ولا نعرفه معرفة مباشرة ، فإن علم النفس يكون هو العلم الأكثر أهمية بين العلوم من حيث كيفية وصولنا إلى هذه المعرفة ، ليس لأنه من الضروري أن ندرس العمليات التي فصل إلى الاستدلال عن طريقها دراسة سيكولوجية فحسب ، بل لأن كل المعطيات التي تعتمد عليها استدلالنا إنما هي معطيات سيكولوجية. أو بعبارة أخرى هي خبرات لأفراد - لكل منهم خبرته الخاصة فالعمومية الظاهرة لعالمنا خادعة من جانب ، واستدلالية من جانب آخر ، إذ أن نسج معرفتنا إنما يشتمل على الأحداث الذهنية في حيوات أناس متفصلين^(٤) .

ibid, p. 180.

HK, p. 65.

Philosophy, pp. 181-2.

HK, pp. 66-7.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

وهكذا يتضح أن « الذاتية » أو « الخصوصية » لا تعد معياراً لتمييز ما هو « ذهنى » عما هو « فيزيقى » . وبذلك يكون هذا المعيار مرفوضاً من جانب رسل ولكن على الرغم من رفض رسل لهذا المعيار ، فإنه يعتبره - كما سنعرف بعد قليل - أساساً هاماً - وإن لم يكن كافياً أو ضرورياً - لمحاولة التمييز بين ما هو « ذهنى » وما هو « فيزيقى » أو بين العقل والمادة .

٢ - « الامكان » في مقابل « المكاني » :

وكان هذا المعيار موضع تركيز من جانب « ديكارت » بوجه خاص . وظل في تاريخ الفلسفة يمد بعض فلاسفة عصرنا بما يعتبرونه حجة من أقوى الحجج التي تقوم عليها ثنائية أصلية^(١) . ويعبر رسل عن رفضه لهذا المعيار بطريقة صريحة . فقد أشرنا إلى أن نظرية النسبية قد استبدلت بفكرتى « المكان » و « الزمان » فكرة « المكان - الزمان » على وجه أصبحت فيه كل حادثة ذهنية كانت أو فيزيقية تشغل قدراً متناهياً من « المكان - الزمان » ، فضلاً عن أن رسل يرى أن جميع مدرجاتنا الحسية موضوعة في رؤوسنا ، أو بالأحرى في أمانحننا ، وبذلك يكون من الصعب - في اعتقاده - القول بأن الأحداث الذهنية ليست في المكان^(٢) .

٣ - « الكيفية » في مقابل الكمية :

ومؤدى هذا التمييز - الذى يصفه « فايجل » بأنه تمييز ينعم بقراءة القدم^(٣) - إن ما هو « ذهنى » يتميز عما هو « فيزيقى » بأنه « كينى » ، في حين أن الأخير « كمى » ، ولا اعتقد أن رسل يقبل مثل هذا التمييز ، فقد أشرنا في حديثنا عن « الأحداث » إلى أن رسل يحللها إلى « مجموعات من الكيفيات المتصاحبة »^(٤) . كما أنه يذهب أيضاً إلى أننا لا نعرف عن الأحداث أى خاصية ذاتية ، وكل ما نعرفه عنها هو خصائصها الرياضية^(٥) ، وهذه خصائص مشتركة للأحداث الذهنية والفيزيقية ، وعلى ذلك لا يعتبر

Feigl, op. cit., p. 406.

A. of matter, p. 384.

Feigl, op. cit., p. 409.

HK, p. 97.

Philosophy, p. 163 & 306-7.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

(٥)

« الكم » و « الكيف » تميزاً لما هو « ذهنى » وما هو « فيزيق » . ولعل هذا ما عناه « فابجل » حين قال أننا نستطيع التحدث عن كميات ذهنية وكميقات فيزيقية^(١)

٤ - « الفرضية » فى مقابل « الآلية »^(٢) :

ويعنى هذا المعيار أن « الذهنى » - على عكس « الفيزيقي » يهدف الرضول إلى أغراض . وفى هذا المعنى الخاص قد تؤخذ الفرضية لتشمل فقط تلك الحالات التى تنطوى على وعى بهذه الأغراض ، أى التى تم عن « ذكاء » ولكن فى المعنى العام تكون « الفرضية » مرادفة « للغائية » teleology ، وهذه الخاصية خاصة واضحة فى كل صور الحياة العضوية ، وبالتالى يكون من الصعب أن نرسم خطاً دقيقاً داخل منطقة الحياة العضوية . بل أننا نجد حتى فى مملكة الكواكب عمليات تنطوى على خصائص غائية لا تختلف اختلافاً جوهرياً عن ملامح السلوك الفرضى فى الحيوانات العليا . أما فى المعنى الخاص للفرضية الذى يشتمل على الأغراض الواعية وحدها ، فإن الفرضية لا توجد إلا فى سلوك الحيوانات العليا ، وخاصة الكائنات البشرية^(٣) .

- ونستطيع أن نلتبس رفض رسل لهذا المعيار فى حديثه عن « الرغبة » ، تلك التى تعنى - عنده - الانجذاب نحو هدف أو مثال^(٤) فإذا كانت هناك « رغبة » وموضوع تهدف إليه ، لكانت الرغبة علاقية . وهذا مالا يقربه رسل . فهو يرفض الطابع العلاقى للرغبة ، ويرأها فى أساسها اتجاهات عمياء لأنواع معينة من النشاط^(٥) وفى هذا المعنى لا يكون للرغبة موضوع يمكن ملاحظته^(٦) وبالتالى فلا نستطيع أن ننسب لها غرضاً واعياً تهدف إليه . ومن هذا يمكننا القول أن رسل لم يقبل معيار « الفرضية » كمعيار يميز « الذهنى » عن « الفيزيقي » .

Feigl. op. cit, p. 411.

ibid, pp. 411-2.

A. of mind, p. 68.

ibid, pp. 230-1.

R to O., p. 699 Philosophy, p. 230.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

(٥)

٥ - « القصدية » في مقابل « اللاقصدية » :

وقد يكون هذا المعيار قريباً من المعيار السابق . أو على الأقل قريباً من المعنى الخاص « لافرضية » . وقد ركز على هذا المعيار كل من « بونانو » و « مينونج » وبعاً لهذا المعيار يكون التمييز بين العقل والمادة هو أن الحياة الذهنية تنطوي على الوعي أو بعبارة أخرى تشمل على أفعال موجهة نحو موضوعات . فنحن نكون على وعي « بشئ » وما تكون على وعي به لا يكون ذهنياً ، في حين أن الوعي لا بد وأن يكون ذهنياً . وقد أشرنا إلى أن رسل قد انتقد نظرية برنتانو ومينونج ورفضها ، وبذلك لم يسلم بهذا المعيار للتمييز بين ما هو « ذهني » وما هو « فيزيقي »^(١) . بل ويعبر عن ذلك بطريقة صريحة في النتائج التي تلخصها في آخر سطور « تحليل العقل » . فتقول النتيجة الرابعة : « أن الوعي مركب وبعيد عن أن يكون خاصية كلية للظواهر الذهنية^(٢) »

٦ - « الذاكري » و « الشمولي » و « الخيقي » في مقابل « اللاذاكري » و « اللزري » و « الإنشائي » :

ولعل من الواضح هنا أن رسل بوصفه فيلسوفاً تحليلياً — لا يوافق على الزوج الثاني من هذه الأزواج المتعارضة التي ينطوي عليها هذا المعيار ، أعني « الشمولي » holistic و « اللزري » atomistic . أما الزوجان الآخران من هذا المعيار فيحتاج كل زوج

A. of mind, p. 13f, 292, 293.

(١)

ibid., p. 308.

(٢)

إلا أن « تشالز موريس » « يشرح نظرية « العقل بوصفه فعلاً قصدياً » في الباب الرابع من كتابه « ست نظريات في العقل » ويذكر أن رسل من الآخذين بهذه النظرية . والقریب بأنه حين يبرر اختيار هذا العنوان الذي وضعه لهذه النظرية يقول أنه اختار عنوان العقل بوصفه فعلاً قصدياً « لأنه يقدم فكرة « القصد » أو الاتجاه نحوه » ، ويقول أن هذه النظرية يجب أن يطلق عليها « العقل بوصفه الوعي » . وهنا تبدو الغرابة في وضع رسل في قائمة المدافعين عن هذه النظرية إذ أنه قد رفض فكرة الوعي بوصفه ذاتاً . مع أن المؤلف يقرر في نفس الرضع أن هذه النظرية لا بد من أن تميزها تماماً عن محاولات الواقعيين الأمريكيين الجدد أولئك الذين أرادوا والاستثناء عن الوعي من حيث هو كذلك ، ولعل هذا ما يظهر بطلان ما ذهب إليه المؤلف : انظر

Morris; ch. W., Six theories of mind. The university of Chicago

Press, Chicagog London, 1966. p. 149f.

منهما إلى وقفة قصيرة ، لأهميتها من ناحية ولغموضها من ناحية أخرى .

وفيا يتعلق بالزوج الأول - «الذاكرى» و «اللاذاكرى» - كميّار لتمييز ما هو «ذهنى» و «فيزيقي» على الترتيب ، فيعتبره «فايجل» المعيار الذى ركر عليه رسل^(١) . لأن رسل - كما لاحظنا - يميز بين العقل والمادة على أساس أن العقل خاضع للقوانين العلمية الذاكرية Mnimic ، فى حين أن المادة تخضع للقوانين العلمية الفيزيكية أو اللاذاكرية . والسؤال الآن : هل يعتبر ذلك تمييزاً بين العقل والمادة من جانب رسل ، على وجه نستطيع معه القول أنهما يمثلان ثنائية أصلية ؟ والإجابة هنا لابد أن تكون بالنفى ، ولو كانت بالإيجاب لكانت بعيدة تماماً عما يهدف إليه رسل - حقيقة أن رسل ينسب أهمية كبيرة إلى صفة «الذاكرى» فى حديثه عن الظواهر الذهنية وتمييزها عن الموضوعات الفيزيكية ، إلا أنه لم يقصد من وراء ذلك وضع معيار مطلق يميز بين العقل والمادة ، أو بين ما هو ذهنى وما هو فيزيقي من حيث النسيج stuff الذى يتألف منه كل منهما ، بل ليميز بين نوعين من القوانين العلمية فالثنائية التى يؤكدّها رسل هنا ليست ثنائية فى نسيج العالم ، بل ثنائية القوانين العلمية التى يخضع لها نفس النسيج .

إن رسل حينما يستخدم «التذكر» لا يستعمله ليكون معياراً مطلقاً يميز به ما هو «ذهنى» عما هو «فيزيقي» ، بل نفهم من حديثه فى «تحليل العقل» أنه يستخدم «التذكر» ليكون خاصية تميز إلى حد ما سلوك المصنوع الحى عن المادة الميتة^(٢) ، وهذا ما يؤكدّه رسل مرة أخرى فى «موجز فى الفلسفة»^(٣) ، مما يدل على أنه لا بعد هذا المعيار أساساً قاطعاً للتمييز بين ما هو «ذهنى» وما هو «فيزيقي» أو بين العقل والمادة . وعلى ذلك لم يكن «فايجل» على صواب حين نسب معيار «الذاكرية» إلى رسل على وجه نفهم منه أنه يقرر ثنائية العقل والمادة ، وليست ثنائية القوانين العلمية التى يخضع لها نفس النسيج .

أما الزوج الثالث من هذه الأزواج المتعارضة فى هذا المعيار ، أعنى المنبثق

Feigl, op. cit, p. 413.

A of mind, P. 87.

Philosophy, P. 293.

(١)

(٢)

(٣)

emergent و « الإنشائي » Compostional ، فهو ينطوى فى الحقيقة على شئ من الغموض ، فضلاً عن أن رسل — كما لاحظ « برون » — يتردد بعض الشئ فى تقرير هذه المسألة^(١) ، ويجدر بنا قبل أن نعرض لموقف رسل من هذا المعيار أن نحدد ما يعنيه هنا بلفظ « الإنشائي »^(٢)

يقدم لنا رسل تعريف الإنشائي « فى معرض حديثه عن نظرية « برود » صاحب نظرية « الإنشائي » بالنسبة للعقل ، إن العقل فى نظر « برود » مركب مادى ، إلا أن المركبات خواصاً لا يمكن الاستدلال عليها من خواص أجزائها والعلاقات الكائنة بين هذه الأجزاء . فللماء خواص لا يمكن الاستدلال عليها من خواص الإيدروجين والأكسجين ، حتى إذا افترضنا أننا نعرف تركيب جزئ الماء بطريقة أكمل مما نعرفه بها حتى الآن ، فخواص الكل الذى لا يمكن — حتى من الناحية النظرية — أن يستدل عليه من خواص أجزائه وعلاقاتها هى ما يسميها « الخواص المنبثقة » وعلى ذلك يقرر أن للعقل (أو المخ) خواصاً « منبثقة » . وبالتالى فإن علم النفس مستقل عن الفيزياء والكيمياء^(٣) . وفى هذا المعنى يكون الكل ذو الخواص المنبثقة هو ذلك الذى لا يمكن الاستدلال عليه من خواص أجزائه ، أو بعبارة أخرى فإن خواص « الكل » لا تساوى مجموع أجزائه . والسؤال الآن : ما موقف رسل من هذا المعيار ؟

إن رسل فى « تحليل المادة » يعبر عن عدم رضاه عن الخواص « المنبثقة » ويصفها بأنها تمثل نقصاً علمياً لا يجب أن يكون فى الفيزياء المثالية^(٤) ، إلا أنه يناقش هذه المسألة فى « موجز فى الفلسفة » بشئ من التفصيل بالنسبة للعقل والمادة ، ويضع هذه

(١) Brown, H. Ch. "A logician in the field of Psychology" *The Philosophy of Bertrand Russell*, p. 454.

(٢) أن اللفظ الإنجليزى emergent الذى ترجمناه هنا باللفظ العربى منبثق يعنى من الناحية القوية « يخرج من » ، ينتج عن ، ينبثق من ، يبرز من .. واستخدام هذا اللفظ قد يسبب بعض الغموض فى الفهم ولكن ينبغي هنا أن نفهمه على الوجه التالى : إذا كانت من مؤلفة من أ ، ب ، ج ، إلا أن خصائص من مختلفة من مجموع خصائص أ ، ب ، ج ، لكأنه ليس فى هذه الحالة خواص منبثقة . أما إذا كان من مؤلفة من أ ، ب ، ج وكانت خصائصه هى مجموع أ ، ب ، ج لوصفنا من بأنه « إنشائية » ومن الواضح هنا أن من استخدام لفظى منبثق وه إنشائي « استخدام فى خاص .

Philosophy, p. 293.

A. of matter, p.

(٣)

(٤)

المسألة على النحو التالي : لنأخذ اصطلاح « الجغرافيا الزمنية » Chrono-geography ليدل على العلم الذى يبدأ من الأحداث ذات العلاقات المكانية - الزمانية ، ولا يفترض أن أى سلسلة منها يمكن معالجتها على أنها وحدات مادية دائمة ، أو على أنها عقول . وحينئذ نسال أنفسنا : هل يمكن أن يكون علم المادة كما يظهر فى الفيزيكا والكيمياء مردوداً على وجه شامل إلى علم الجغرافيا الزمنية ؟ إذا كانت الإجابة بالنفى لكانت المادة منسبقة من الأحداث ، وإذا كانت بالإيجاب لما كانت منسبقة . وهنا يتناول رسل نظرية النسبية كما ظهرت على يد «أدنجتون» والتي بمقتضاها أصبحت فكرة « المادة » مشحولة داخل فكرة « الطاقة » ، وتبعاً لذلك لا تكون المادة منسبقة إلا أن وجود الإلكترونات والبروتونات لم يستنبط حتى اليوم من النظرية العامة للنسبية ، مع أن هناك محاولات فى هذا الشأن قد تكفل بالنجاح فى أية لحظة ، فإذا نجحت هذه المحاولات فسوف لا تكون الفيزيكا مستقلة عن علم الجغرافيا الزمنية ، إلا أنها فى الوقت الحاضر لا تزال مستقلة عنه جزئياً . ويتهى رسل إلى القول أن المادة فى الوقت الحاضر هى من الناحية العملية - وقد لا تكون كذلك من الناحية النظرية - خاصية منسبقة لمجموعة من الأحداث ^(١) .

والآن ، هل العقل منبثق من الأحداث ؟ وهنا يقرر رسل صعوبة الإجابة على هذا السؤال ، لأن علم النفس ليس علماً متقلماً تقلماً كافياً . إلا أن رسل على الرغم من ذلك يجيب على هذا السؤال بالإيجاب . ففى اعتقاده أن علم الجغرافيا الزمنية لا يعنى إلا بالخواص الرياضية المجردة للأحداث ، ولا يمكنه بشكل معقول أن يبرهن على أن هناك أحداثاً مرتبة أو أحداثاً مسموعة أو أحداثاً من أى نوع نعرفه عن طريق الإدراك الحسى اللهم إلا إذا تحول تحولاً شاملاً . وفى هذا المعنى يكون علم النفس على وجه اليقين منبثقاً من علم الجغرافيا الزمنية ومن الفيزيكا ^(٢) .

وعلى ذلك نستطيع القول أن ما يمكن فهمه من حديث رسل هو أنه يعد كلاً من العقل والمادة منبثقاً من مجموعة من الأحداث . وبذلك لا يكون معيار « الاتبثاق » معياراً دقيقاً لتمييز ما هو « ذهنى » عما هو « فيزيقى » .

وهكذا يرفض رسل بشكل ما - جميع المعايير التى وضعت للتمييز بين ما هو

« ذهني » وما هو « فيزيقي » أو بين « العقل » و « المادة » . إلا أن ذلك لا يعنى بالطبع أن رسل قد وجد طريقة لرد أحدهما إلى الآخر بحيث ما يمكن أن يقال عما هي « فيزيقي » يمكن أن يقال أيضاً عما هو « ذهني » ، أو ما يمكن أن يقال عما هو « ذهني » يقال أيضاً عما هو « فيزيقي » . بل أن هناك - كما أشرنا مراراً - ثنائياً لا بد من الإقرار بها ، إلا أنها ليست ثنائية في النسيج الذي يتألف منه كل من العقل والمادة ، بل هي ثنائية القوانين العلمية التي يخضع لها نفس النسيج الذي يركبان منه ، أعني « الأحداث » ، فإذا كانت الموضوعات المادية تخضع للقوانين العلمية الفيزيكية ، فإن الظواهر الذهنية تخضع للقوانين العلمية السيكلوجية أو الذهنية .

وعلى الرغم من أن رسل يقرر صعوبة تقديم أمثلة لقوانين عليّة ذهنية محددة مع أن الحس المشترك يسلم بهذه القوانين ^(١) . فإنه يضرب لنا أمثلة لهذه القوانين ^(٢) وعلى سبيل المثال « إذا كانت أ ، ب حادثتين في المخ وكانت أ علة ب ، فلو كان أ مصاحباً ذهنيّاً لـ أ ، وبّ مصاحباً ذهنيّاً لـ ب ، لترتب على ذلك أن أ علة ب » . ويصف رسل ذلك بأنه قانون علىّ ذهني على وجه خالص ^(٣) . ويقدم لنا أمثلة أخرى لقوانين عليّة « أصيلة » من هذا النوع - كما يقول - مثل قانون الصور الذهنية المتخلفة after-images ، وقانون الخداع البصري ^(٤) ومثل هذه القوانين الذهنية أو السيكلوجية هي التي تجعل الحادثة حادثة ذهنية .

إلا أن ذلك لا يقدم لنا فكرة واضحة عما هو « ذهني » ، وكيف يتميز عما هو « فيزيقي » . وهنا نرى رسل - في محاولته التمييز بينهما - يلجأ إلى نفس صفة « الخصوصية » أو « الذاتية » التي كانت مفروضة كمعيار دقيق لهذا التمييز فهناك أحداث - أستطيع ملاحظتها حين تحدث لي ، ولكن ليس حين تحدث لأي شخص غيري ، فاني أستطيع ملاحظة آلاي وملذاتي وإدراكاتي ورغباتي وأحلامي ، ويقودني التمثيل إلى الاعتقاد بأن للآخرين تجارب مماثلة ،

HK, p. 94.

(١)

(٢) يقول رسل : قد يكون قانون « نداعي المعاني » قانوناً من هذا القبيل ، إلا أن الانعكاس الشرطي وقانون العادة حلا مكانه وهما قانونان سيكولوجيان أساساً ، وسيكولوجيان بطريقة مشتقة .

HK, p. 63.

(٢)

ibid, p. 164.

(٤)

إلا أن ذلك لا يكون سوى استدلالات وليس ملاحظة . فطبيب الأسنان لا يشعر بالألم الذى أشعر به ، مع أنه قد تكون لديه أسس استقرائية قوية للاعتقاد بأنى أقاسى من هذا الألم ^(١) ومعنى ذلك أن هناك أحداثاً « خاصة » تكون على معرفة مباشرة بها ، وأحداثاً « عامة » لا نصل إليها إلا عن طريق الاستدلال . النوع الأول هو ما يوصف بأنه « ذهنى » ، والآخر بأنه « فيزيئى » . وعلى ذلك تكون مسألة تمييز « الذهنى » عن « الفيزيئى » مسألة أبستمولوجية وليست مسألة انطولوجية . يقول رسل فى محاضرته المعروفة باسم « محاضرة هنرى سديوك » التى ألقاها عام ١٩٤٥ ، (وأعيد نشرها بصورة منقحة فى « المعرفة الإنسانية » ص ٢١١ - ٢٢٥) :

فى اعتقادى أن لفظ « ذهنى » يجب تعريفه فى حدود أبستمولوجية ، لا فى حدود انطولوجية . . . وهكذا تكون الحادثة الذهنية هى الحادثة التى يعرفها شخص ما بطريق غير طريق الاستدلال ^(٢) .

ومعنى ذلك أن التمييز بين ما هو « ذهنى » وما هو « فيزيئى » هو تمييز يتنى إلى نظرية المعرفة لا إلى الميتافيزيقا ^(٣) .

وهكذا لا يختلف ما هو « ذهنى » عما هو « فيزيئى » بالنظر إلى الطبيعة الذاتية لكل منهما . فإن « الذاتية » أو « الخصوصية » ليست فى طبيعة ما هو « ذهنى » بل فى طريقة معرفتنا به ، وهذا ما يؤكد رسل مرة أخرى حين يقول :

فى اعتقادى أن التمييز بين ما هو « ذهنى » وما هو « فيزيئى » لا يكون فى خاصية ذاتية لى منها ، بل فى الطريقة التى تكتسب بها معرفة منها . فإنى أقول عن حادثة أنها « ذهنية » إذا كان من الممكن أن يلاحظها شخص ما . . . وإلنى أعدد جميع الأحداث فيزيئية إلا أننى أعدد الأحداث الفيزيئية « فقط » تلك الأحداث التى لا يمكن لى شخص أن يعرفها اللهم إلا عن طريق الاستدلال ^(٤) .

ولما كان رسل بهذا إنما يقرر وجود معرفة بالمعطيات الخاصة .أو الذهنية ، فإنه يعارض

ibid., p. 58.

(١)

Physics and experience, Cambridge, at the Univeristy Press; 1946, p. 16.

(٢)

HK, P. 224.

(٣)

My ph. D., p. 254.

(٤)

بعض علماء النفس الذين لا يقرون بوجود علم النفس كعلم مستقل^(١) ، ويرى أن هذه المعطيات إنما هي موضوع لعلم مستقل هو علم النفس الذى يعرفه - تبعاً لذلك - بأنه العلم الذى يعالج المعطيات الخاصة بالحواش والخواش للمعطيات التى يعتبرها الحس المشترك جوانب عامة^(٢) .

إن رسل فى كتاب « تحليل العقل » يجعل المعطيات القصوى لعلم النفس هى فقط الإحساسات والصور الذهنية وعلاقاتها ، بينما الاعتقادات والرغبات والإرادات وغيرها إنما هى ظواهر مركبة من الإحساسات والصور الذهنية المرتبطة بطرق متعددة^(٣) . وفى اعتقاده أن الاختلاف بين معطيات الفيزيقا ومعطيات علم النفس اختلاف طفيف ، بل ويرى أن الفيزيقا - بمقدار ما هى علم تجريبي - إنما تعالج نفس الجزئيات التى يعالجها علم النفس تحت اسم الإحساسات ، ولا تختلف القوانين العلمية للفيزيقا عن القوانين العلمية لعلم النفس إلا فى أنها تربط جزئية بمظاهر جزئية أخرى فى نفس قطعة المادة أكثر من ربطها بمظاهر أخرى فى نفس المنظور . أو بعبارة أخرى أنها تجمع الجزئيات التى لها نفس الموضوع « الفعال » active ، بينما تجمع القوانين العلمية الخاصة بعلم النفس تلك الجزئيات التى لها نفس الموضوع « المنفعل » Passive . وبعض الجزئيات مثل الصور الذهنية لا يكون لها موضوع « فعال » وبذلك تكون متممة بشكل دقيق إلى علم النفس^(٤) . فحينما ننظر إلى نجم يكون إحساسى .

(١) عضواً فى مجموعة الجزئيات التى هى النجم ، والتى تكون مرتبطة بالموضوع حيث يكون النجم :

(٢) عضواً فى مجموعة الجزئيات التى هى سبرى ، والتى هى مرتبطة بالموضوع حيث أكون أنا .

فالموضع حيث يكون النجم ، والموضع حيث أكون أنا هو ما يسميه رسل بالموضع الفعال والموضع المنفعل على الترتيب^(٥) . ومعنى ذلك أن هناك طريقتين لتصنيف الجزئيات الأولى

HK, p. 58.

A: of mind, p. 300.

ibid., p. 59.

ibid, p. 301.

ibid., pp. 129-30.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

(٥)

تضم المظاهر التي تعتبر عادة الموضوع المعلوم من مواضع مختلفة ، وهذا هو طريق الفيزيقا الذى يودى إلى بناء الموضوعات الفيزيقية من مثل هذه المظاهر ، والطريق الآخر يضم مظاهر الموضوعات المختلفة من موضع معلوم ، ويكون من نتيجة ذلك ما نسميه بالمنظور ، فإذا كان هذا الموضع المعلوم هو المخ الإنسانى لكان المنظور الذى يتسمى إلى الموضع مشتتاً على كل الإدراكات الحسية لإنسان معين فى زمن معلوم . وهذا التصنيف عن طريق المنظورات يكون ملائماً لعلم النفس وهو أساس تعريف ما نعنيه بعقل معين ^(١) .

إن تنظيم الجزئيات داخل مجموعات بالصورة السابقة أساس التمييز بين العقل والمادة ، أو بين علم النفس والفيزيقا . فالاختلاف بينهما ليس اختلافاً فى الكيفية ، بل اختلاف فى التنظيم ، تماماً كاختلاف الناس من حيث الترتيب الجغرافى والترتيب الأبجدى للأسماء الذى يقوم به مكتب البريد . وعلى أساس هذا التصنيف أو التنظيم يكون العقل مجموعة من المظاهر عند موضع حيث يكون هناك مخ حى ، ولا شيء فى العقل سوى الإحساسات والصور الذهنية . فالعقل مركب من هذين النوعين من الجزئيات . وليس هناك « العقل » بوصفه عنصراً يقف فى مقابل الإحساسات والصور الذهنية ^(٢) .

وفى أعمال رسل المتأخرة حيث يعتبر « الأحداث » هى التسيج الذى يتركب منها كل العقل والمادة يكون العقل مجرد مجموعة من الأحداث مرتبطة بالقوانين العلمية الخاصة بعلم النفس ^(٣) . أو بعبارة أخرى يكون « العقل » ببساطة مجموعة من الأحداث الذهنية ^(٤) . وما يعنيه رسل بالأحداث الذهنية « أحداثاً فى مخ حى » ^(٥) ، أو من الأفضل القول أنها أحداث فى منطقة تمزج الحساسية Sensitivity وقانون ردود الأفعال المتعلّمة إلى مدى محدد ^(٦) ومن الواضح هنا أن للأحداث الذهنية خواصاً علمية معينة تتضمن ردود الأفعال التى هى معرفة Knowledge-reactions والمعلومات المتذكّرة . ولهذا فقد تكون

Ibid., p. 105.

(١)

Morris, Six theories of mind, op. cit., p. 126.

(٢)

P. from Ed., P. 132.

(٣)

Philosophy, P. 296.

(٤)

(٥) بما قيل من التمييز بين العقل والمادة يمكن أن يقال عن التمييز بين العقل والمخ أى أنها مختلفان فى

طريقة تنظيمها لا من حيث نسيجها (P. from Ed., P. 148) .

Philosophy, P. 292.

(٦)

المدركات الحسية هي الأحداث الذهنية الأولية بشكل لا جدال فيه . إلا أن هذه الخواص العلية المذكورة إنما تنتمي إلى بعض الأحداث التي ليست بمدركات حسية بشكل واضح . فأى حادثة في المنح قد تكون لها هذه الخواص ^(١) .

ويقدم لنا رسل خاصيتين للعقل تؤدي كل خاصية منهما إلى تعريف للعقل : الأولى فيزيقية ، والثانية سيكولوجية . فالعقل أولاً مرتبط بالجسم ، وثانياً له وحدة « الخبرة » الواحدة . وتبعاً للخاصية الفيزيائية تكون كل حادثة ذهنية معروفة لنا جزءاً من تاريخ جسم حى ، وبذلك يمكننا تعريف العقل هنا على أنه « مجموعة من الأحداث الذهنية التي تشكل جزءاً من التاريخ الخاص بجسم حى معين » ^(٢) . أما تعريف الجسم فهو تعريف كيميائى . ورد الكيمياء إلى الفيزيقا يمكن من الناحية النظرية ، ولكن من حيث التطبيق الفعلى تصبح الرياضيات غاية في الصعوبة ، إلا أن من الممكن تحقيق ذلك الرد إذا ما كانت هناك معرفة كافية ومهارة رياضية كافية . وبنفس هذه الطريقة يمكن أن نفترض أن التسبيب المذكور يمكن استنباطه من بنية المادة الحية ^(٣) .

وفي الطريقة السيكولوجية لتعريف العقل يكون العقل « مشتتاً على كل الأحداث الذهنية المرتبطة بحادثة ذهنية معلومة عن طريق « الخبرة » ، أعنى عن طريق التسبيب المذكور » ^(٤) . ويعرّف رسل « الخبرة » التي تنتمي إليها حادثة ذهنية معلومة بأنها « كل الأحداث الذهنية التي يمكن الوصول إليها من الحادثة المعلومة عن طريق سلسلة عليّة ذكورية ، تلك التي قد ترجع إلى الوراء أو تتقدم إلى الأمام أو ترجع إلى الوراء ثم تتقدم إلى الأمام على التعاقب » ^(٥) . ولعل ما يقصده رسل بالقول إن العقل هو « وحدة خبرة واحدة » هو أن الأحداث الذهنية أى الأحاساس والصور الذهنية التي تشكل العقل تكون مترابطة على وجه تشكل معه نسفاً كلياً واحداً ، أو بنية واحدة . وأن العلاقات التي يمكن الحصول عليها بين الأحداث التي تشكل وحدة الخبرة الواحدة هي الخلافات الخاصة بالتسبيب

ibid., p. 297.

ibid., pp. 297-8.

ibid., pp. 298.

ibid., p. 298.

ibid., pp. 298-9.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

(٥)

الذاكرى . فإذا كانت لدينا حادثة ذهنية فى لحظة معينة لكان لها علاقات مباشرة وغير مباشرة بأحداث أخرى كثيرة متصاحبة مع الحادثة المعلومة ، هذه الأحداث - مع الحادثة المعلومة - تكون جماع الخبرة التى هى العقل فى تلك اللحظة .

وقبل أن نختتم حديثنا عن « العقل » يجب أن نلاحظ أن العقل عند رسل ليس - كما هو الحال عند « برود » - مركب من وحدات مادية ، وقد كان رسل صريحاً فى القول بأن العقل غير مركب من مثل هذه الوحدات ، فيقول :

وحى إذا كان العقل يشتمل على جميع الأحداث فى المخ فإنه لا يشتمل على حزم من الأحداث مجمعة فى مجموعات كذلك التى تجمعها الفيزيكا ، أى أنه لا يكون ما جميع الأحداث التى تؤلف قطعة المادة فى المخ ، ثم جميع الأحداث التى تؤلف قطعة أخرى وهكذا . إن التسبب الذاكرى هو ما يمتينا أكثر فى دراسة العقل ، إلا أن ذلك يبدو أنه يتطلب الرجوع إلى الفيزيكا إذا افترضنا - وهو افتراض يبدو مقولاً - أن التسبب الذاكرى إنما يرجع إلى التأثيرات على المخ^(١) .

وهذا ما يقودنا إلى نقطة أخيرة يجب الإشارة إليها وهى خاصة « بالتسبب الذاكرى » أو « العلة الذاكرية » . وهذه الفكرة قد خضعت فى كتابات رسل لتطورات وتعديلات كغيرها من أفكاره . فقد كان فى « تحليل العقل » يعتقد أن سبب الحادثة الحاضرة لا بد وأن يكون حادثة ماضية^(٢) . ومعنى ذلك أن العلة الذاكرية تنطوى على فاصل زمنى بين العلة والمعلول دون أن تكون هناك أى سلسلة متوسطة ، وهذا ما يسمى بالفعل « من مسافة فى الزمن »^(٣) . إلا أنه جاء فى كتاباته المتأخرة ليقرر أن افتراض العلة الفعالة من مسافة فى الزمن فرض عفيف - على حد تعبيره^(٤) . ويعدل من تصوره للقوانين الذاكرية ويشرحها فى حدود تعديلات الجسم حيناً . وفى حدود تعديلات المخ أحياناً ، فيقول فى « موجز فى الفلسفة » :

ibid., p. 300.

(١)

A. of mind, ch. V.

(٢)

(٣) انظر نقد التسبب الذاكرى « كما عرضه رسل فى تحليل العقل » كتاب .

Proulx, C.D., The Mind and its Place in the Nature, Kegan paul & Trench, Trubner &

co. London, 1925, P. 452f.

R To G. p. 700.

(٤)

... إذا ما كان لنا تجنب ما أطلقت عليه التسبب الذاكري لوجب علينا أن نقول
« إن الظواهر الذاكرية في الأحداث الذهنية إنما ترجع إل تعديل الجسم من طريق الأحداث
الماضية »^(١).

كما يقرر أحياناً أن التسبب الذاكري يرجع إلى التأثيرات على المخ^(٢). كما يقول أحياناً بأنه
لم يعد يفرض العلل الفعالة من مسافة في الزمن ، ويفسر العادات عن طريق تعديلات
بنية المخ^(٣). ولعل ما يقصده رسل بتعديلات الجسم وتعديلات المخ هو أنه مادام ليس
هناك جسم مستمر أو مخ مستمر ، بل هناك سلسلة من الأحداث لترتب على ذلك أن
المدرّك الحسي أو الأحساس هو حادثة في المخ. وتكون هذه الحادثة مصحوبة بحادثة أخرى
نسخة منها ، وهذه الأخيرة بثالثة وهكذا . فما هو مستمر هنا إنما هو سلسلة أحداث تكون
جزءاً من سلسلة مجموعات الأحداث التي هي المخ .

هذه هي الملامح العامة لتصور رسل للعقل والظواهر الذهنية ، وهو تصور يكون
فيه « العقل » بناءً منطقياً كالمادة . وقد وفق رسل بهذا التصور— فيما يرى بعض الباحثين^(٤)
بين الاتجاهات المادية للمذهب السلوكي الأمريكي كما هو ممثل عند « واطسون » ،
والاتجاهات اللامادية عند رجال الفيزيقا المحدثين كما هي ممثلة عند « أينشتين » . وقد
وجد في نظرية النسبج المعايير عند الواقعيين الأمريكيين الجدد وفي كتابات وليم جيمس
الأدوات اللازمة للتوفيق بين هذا التعارض الظاهري .

تعليق :

حسبنا الآن في نهاية حديثنا عن مشكلة « العقل والمادة » التي احتلت الفصلين
السابقين ، وتناولنا فيهما « مشكلة العقل والمادة والعالم الخارجي » من الزاوية الأنطولوجية
في الفصل الأول ، ومشكلة بناء العقل والمادة والعالم الخارجي في الفصل الثاني ، أن نختم

Philosophy, P. 306.

ibid., P. 189.

R. to C., p. 700.

Brown, op. cit. P. 447.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

حديثنا عن هذه المشكلة ببعض الملاحظات العامة . نضعها موجزة على الوجه التالى

أولاً : إن رسل قد استفاد كثيراً من كل من هيوم وليستر جيمس (والواقعيين الأمريكيين الجدد) على الرغم من الاختلافات التى قد تضيق حيناً وتوسع أحياناً بين مذهب ومذهب كل منهم . فقد أخذ ذرات هيوم السيكلوجية وحولها إلى ذرات منطقية لجعلها التسميع التى يتركب منه العالم الذهنى والعالم الفيزيقي . كما استفاد كثيراً من ليستر صاحب مذهب الذرات الروحية - وقد أقر رسل بهذه الاستفادة في العديد من المناسبات . ومع أن رسل قد سار بالتحليل إلى أبعد مما ذهب إليه ليستر ، فمن لا شك فيه أنه استفاد كثيراً من تصور ليستر للعالم وتخطيطه له ، كما أنه استفاد الكثير من كتابات وليم جيمس والواقعيين الأمريكيين الجدد ، إذ كانت هذه الكتابات هى الخافز الأول لأعتناقه المذهب الواحدية المحايدة بما كان له من نتائج هامة في تصويره للعالم . وعلى هذا كله يمكننا القول - دون التقليل من أصالة رسل الفلسفة - أنه قد أخذ مشروع ليستر للعالم وخطته التركيبية ، وملاءه بذررات هيوم (بعد إضافة الجزئيات غير المدركة) ، مطبقاً عليها مقولة « الحيادية التى استفادها من وليم جيمس والواقعيين الأمريكيين الجدد .

ثانياً : أن الصور الذهنية بوصفها نوعاً من الأحداث التى يتألف منها العالم لم تكن « محايدة » ، بل ظلت « ذهنية » في أساسها ، ولم تلعب أى دور ملحوظ في بناء عالم المادة . كما أن « الأحداث التى لاتقع في الخبرة » لم تكن أيضاً « محايدة » بل ظلت خاضعة للقوانين العلمية الفيزيقية ، ولم تلعب بالمثل أى دور ملحوظ في بناء العقل . وعلى ذلك يكون بناء العقل قد تم عن طريق المدركات الحسية (أو الإحساسات) ، والصور الذهنية ، بينما كان بناء المادة عن طريق تلك المدركات الحسية والأحداث التى لاتقع في الخبرة . وبذلك لا تكون واحدية رسل « محايدة » بالمعنى الدقيق لهذا اللفظ على الرغم من محاولاته العديدة لجعلها كذلك في « تحليل المادة » و « موجز في الفلسفة » ، وبذلك يصح القول أنها كانت صورة خاصة من الواحدية المحايدة .

ثالثاً : إن بناء رسل للعقل والمادة لم يحقق الغرض المرجو منه . فقد كان الهدف من البناء - في اعتقادنا - التعبير عما يمكن أن يكون موضح شك (الموضوعات المادية والعقول) بما لا يكون موضع شك (المعطيات الحسية أو الأحداث) ، وقد رأى رسل فيما

نعرفه معرفة مباشرة أو ما يكون مرتبطاً بما نعرفه بهذه الطريقة النقطة اليقينية التي يجب أن نعبر في حدودها عن العقل والمادة . ولكن لما انتهى رسل إلى أن كل معرفتنا الإنسانية غير يقينية وغير دقيقة فإن البناء قد أصبح بمثابة التعبير عما هو غير يقيني بما هو غير يقيني . وفقد بذلك المبرر للجوء إليه ، ويكون — في اعتقادنا — قد أخفق في تحقيق الغرض الذي من أجله وُضع .

رابعاً : إن رسل يعرف بنفسه بعدم وجود اعتراض عقل على الثنائية ، وهنا قد تسامح : على أي أسس — إذا — يتم دحض ثنائية العقل والمادة ؟ هل هذه الأسس علمية أم عملية ؟ . إن الحجج التي ساقها رسل ضد هذه الثنائية — على الرغم مما تبدو عليه من قوة في بعض الأحيان — هي — في اعتقادنا — غير مقنعة أرفض القول بثنائية العقل والمادة . فلا تزال الصور الذهنية ذهنية في أساسها ، ولها خصائصها المتميزة عن غيرها مما هو غير ذهني ولا تزال الأحداث غير المدركة فيزيقية ، كما أن القوانين العلمية الفيزيائية والقوانين العلمية الذهنية لا تزال معياراً — حتى داخل فلسفة رسل — بين ما هو « فيزيقي » وما هو « ذهني » . كل هذا — إن لم يعبر عن فشل الواحدية المحايدة في دحض الثنائية العقل والمادة — فإنه على الأقل يثير شكاً كبيراً في إمكان هذا الدحض .

ومع ذلك كله فإن تحليل رسل للعقل والمادة والعالم الخارجي ونظرية في « الواحدية المحايدة » ، كل ذلك غني بإمكانات للتفسير غير محدودة ، وما هذه النقاط التي أثارناها هنا سوى ملاحظات شخصية قد تصدق وقد لا تصدق ، وكل نقطة منها بمثابة موضوع بذاته يحتاج إلى دراسة مستقلة . ومهما يكن من نتائج هذه الدراسات ، فلا أعتقد أن أحدهما يستطيع أن ينكر مقدرة رسل الفلسفية ، ومنهجية التحليل الدقيق الذي استخدمه بكفاءة واقتدار في أمثال هذه المشاكل الميتافيزيقية ، ذلك المنهج الذي ينشده كل من أراد لفكرة الدقة العلمية والاتساق المنطقي .

الفصل الثالث

مشكلة الكليات والجزئيات

تناولنا في الفصلين السابقين مشكلة العقل والمادة والعالم الخارجى بوصفها أساسا مشكلة انطولوجية تعالج « ما هناك » ، أعنى نوع الموضوعات « الموجودة » فى العالم . وقد رأينا خلال دراسة حاولنا فيها أن نضع التطور الفكرى لمرسل موضع الاعتبار كيف فسر مرسل كل من « العقل » و « المادة » ، وانتهى إلى أنهما « بناءان منطقيان » من نسج أكثر بساطة وأقل شكاً ، كما عرفنا كيف تيسر لمرسل بناء كل منهما وإلى أى حد كان موفقاً فى هذا « البناء » .

إلا أن مشكلة العقل والمادة ليست هى المشكلة التقليدية الوحيدة التى تناولها مرسل بالتحليل ، بل هناك مشكلة أخرى كانت موضع اهتمام منه ، وبجالات تطبيق منهجه التحليلي ، وأعنى بهذه المشكلة : مشكلة الكليات والجزئيات . وهذه مشكلة قديمة شغلت أذهان الفلاسفة منذ فجر التفكير الفلسفى . وانقسموا فى حلها — كأى فكرة فلسفية أخرى — إلى شيع ومذاهب متعددة . ويمكن وضع هذه المشكلة على الوجه التالى : هل هناك فى الواقع « كليات » وجزئيات ، وإذا كان الأمر كذلك فما طبيعة كل من هذين النوعين ، وإذا لم تكن هناك هذه الثنائية فكيف نفسر ما نسميه كليات « وما نسميه « جزئيات » ؟

ولعل نظرية المثل عند أفلاطون تعد أول معالجة لهذه المشكلة . وتبعاً لأفلاطون يكون « الكلى » هو الطبيعة المشتركة لكثير من الجزئيات ، أو بعبارة أخرى هو الماهية المشتركة لهذه الجزئيات . فلو سألتنا : ما العدالة ؟ لكان الجواب : العدالة هى الطبيعة المشتركة للأفعال العادلة التى تتميز عن غيرها من الأفعال التى هى ليست بعادلة . ومثل هذا يقال عن « البياض » ، فهو الماهية التى تشترك فيها الجزئيات البيضاء ولكن ماذا عسى أن تكون هذه الماهية أو تلك الطبيعة ؟ والجواب هنا عند أفلاطون هو أن هذه الماهية الخالصة هى « الفكرة » أو « الصورة » ، ولكن لا يجب أن نفهم الفكرة فى هذا المعنى على أنها فى القول بل هى مدركة عن طريق العقل . إلا أن « فكرة » العدالة ليست متطابقة مع أى شئ عادل ،

فهى شىء غير الأشياء الجزئية ، فليست الأفكار جزئيات لأنها لا يمكن أن توجد فى عالم الحس ، وليست قابلة للتغير مثل أشياء الحس . وقد أدى ذلك بأفلاطون إلى القول بعالم يسمو على عالم الحس وأكثر واقعية منه ؛ وهو عالم الأفكار الثابتة التى لا يمكن أن تتغير ، وهذا ما يعطى لعالم الحس تلك الواقعية الباهتة التى ننسبها إليه . فعالم « الأفكار » أو « الصور » أو « المثل » هو عالم « الكليات » ، إذا استخدمنا لفظ « كلى » مكان ألفاظ « فكرة » أو « صورة » أو « مثال » وهو نفس ما كان يعنيه أفلاطون ، وهكذا تقال الماهية عند أفلاطون فى مقابل الأشياء الجزئية التى تقع فى الإحساس . فواقع فى الإحساس هو « جزئى » أما « الكلى » فهو ما تشارك فيه جزئيات كثيرة ، وله تلك الخصائص التى تتميز العدالة والبياض عن الأفعال العادلة والأشياء البيضاء^(١) .

إلا أن نظرية المثل كانت عرضة لانتقادات أصبح أفلاطون نفسه - فى وقت ما - على وعى بها ، وهذا ما يظهر فى محاورة « بارمنيدس » ، فإن « الإنسان المثالى » لم يكن كلياً ، بل جزئياً آخر يسمو من الناحية الأخلاقية والجمالية على الناس العاديين ، إلا أنه من الناحية المنطقية ومن ناحية التركيب اللغوى على نفس المستوى معهم . وعلى ذلك فما كان مطلوباً ليكون موضع الاعتبار ليس هو « الإنسان » بل الصفة (أو الكيفية) « إنسانى » فمن الواضح أن هذه الصفة لا تدل على إنسان بعينه سواء كان إنساناً أرضياً أو سماوياً ، فأنت تقول « سقراط إنسانى » و « سقراط له رجلان » ولكن من اللغو أن تقول أن « إنسانى له رجلان » فالكللى - إن كان هناك مثل هذا الكائن - هو ما يعنيه لفظ « إنسانى » ، وهذا - إن وجد - لا بد وأن يكون شيئاً مختلفاً تماماً عن أى إنسان جزئى^(٢) .

وكان أرسطو أول من صاغ هذه المشكلة فى صورة منطقية دقيقة . فعلى المستوى اللغوى يميز أرسطو بين أسماء الأعلام والصفات . تنطبق أسماء الأعلام على « الأشياء » أو « الأشخاص » ، كل اسم منها ينطبق على « شىء » بعينه أو « شخص » بعينه فالشمس والقمر ومصر والعقاد كلها أسماء فريدة ، وليس لها عدد من الحالات تنطبق عليها هذه الأسماء ، ومن ناحية أخرى فأنفاز مثل « قط » و « كلب » و « إنسان »

تنطبق على أشياء كثيرة مختلفة ، فشكلة الكليات تعالج معنى مثل هذه الألفاظ وأيضاً كيفيات مثل « أبيض » و « صلب » و « مستدير » وهكذا وعلى ذلك يعرف أرسطو « الكلى » على أنه ما يمكن حمله على موضوعات كثيرة ، أما « الجزئى » فهو لا يقبل مثل هذا الحمل ^(١) .

وعلى أساس هذا المستوى اللغوى يكون التمييز بين الموضوع والمحمول مألوفاً لنا ، ففى العبارة « سقراط إنسانى » يكون اللفظ « سقراط » موضوعاً ، اللفظ « إنسانى » محمولاً ، وهذا المحمول ينطبق على موضوعات أخرى كثيرة بجانب « سقراط » حتى ولو لم يكن فى العالم سوى إنسان واحد ، فإن القول « هذا إنسانى » يظل قولاً يحمل معنى — ولو أنه ، يكون كاذباً — إذا كان « هذا » يشير إلى قط أو كلب . وعلى ذلك فليس من الضروري أن يكون « الكلى » محمولاً بشكل صادق على كثير من الأشياء ، بل يجب فقط أن يكون قابلاً للحمل بشكل يحمل معنى ^(٢) .

إلا أن هذا التمييز اللغوى بين الموضوع والمحمول ، يوحى بمسألة ميتافيزيقية فلفظ « سقراط » اسم له معنى ، وهو يعنى شخصاً معيناً عاش منذ زمن بعيد ، وأغاض الأتانيين بمجاذلاته ، ولو كنا من الأتنيين الذين عاشوا فى القرن الخامس قبل الميلاد لكان فى إمكان أصدقاء « سقراط » الإشارة إليه قائلين لنا : انظروا ذلك هو « سقراط » . ومعنى ذلك أن لفظ « سقراط » ليس مجرد لفظ ولكنه رجل ما . ولكن ماذا عن لفظ « إنسانى » ؟ إنه لفظ ، وليس صوتاً فارغاً ، بل له على وجه اليقين معنى ، فهل هناك شىء ما يعنيه ؟ ومن الواضح أنه إذا كان يعنى شيئاً فليس لهذا الشىء وضع محدد فى المكان والزمان لأنه موجود فى كل إنسان وليس فى سقراط فحسب . وعلى ذلك تكون المشكلة الميتافيزيقية « للكليات » — على عكس المشكلة اللغوية — هى إيجاد شىء يمكن أن تعنيه الألفاظ التى هى محمولات ، أو على الأقل هذه هى الصورة التى قدمت بها المشكلة نفسها فى البداية . وكان تفسير أرسطو لهذه المشكلة هى أن الكلى ليس بجوهر substance بل هو « كذا » وليس « هذا » ، هو نوع وليس شيئاً مفرداً ، فهو يرى من المستحيل أن يكون أى حد كلى اسماً لجوهر ، لأن جوهر أى شىء هو ما يختص بهذا

الشيء ولا ينتمى إلى شيء آخر . « إلا أن » الكلى « مشترك » ، لأنه يكون متممياً إلى أكثر من شيء واحد . وهذا التفسير الذى يقدمه أرسطو مقبول من جانب رسل إلا أنه مع ذلك يعتبره تفسيراً سليماً بشكل خالص ^(١) .

ولا ندرى فى الحقيقة ماذا يقصد رسل بهذه السلبية التى يصف بها رأى أرسطو . فرسل يقرر أن تعريف أرسطو للفظ « كلى » تعريف دقيق تماماً ^(٢) ، كما ينسب إليه تفسيراً إيجابياً للكليات يمكن اعتباره صورة بين صور المذهب الأسفى ، فيقرر أن « الكلى » تبعاً لأرسطو - لا يمكن أن يوجد بذاته ، بل يوجد فقط فى الأشياء الجزئية ، أى أن الصفة تعتمد أساساً على ما تعينه أسماء الأعلام ، وليس العكس صحيحاً ^(٣) . وقد لا نجد معنى لوصف هذه النظرية بالسلبية هنا سوى أنها - فى رأى رسل - نظرية غير واضحة ^(٤) . ومهما يكن من أمر فلان أرسطو - فى اعتقاد رسل - قد ترك الباب مفتوحاً بالنسبة للوضع الميتافيزيقى للكليات على وجه أصبح معه المدرسيون الذين تابعوه أحراراً فى تقديم نظريات متعددة ، فقرر الواقعيون أن هناك « كليات » ، وأن المحمولات تعنى « كليات » مثلها فى ذلك كمثل أسماء الأعلام التى تعنى أشخاصاً أو أشياء أو « جزئيات » ، بينما ذهب الاسميون إلى أن الكليات من خلق اللغة ، ولاشئ خارج اللغة يكون معنى للمحمول . وبين هذين الطرفين هناك نظريات أخرى متعددة تحال التوفيق بينهما ، فقد ساء كل من « توما الأكوينى » و « أوكام » W. of Ockham - اللذين كان أساساً من الإسميين - بأن الكليات لا بد وأنها كانت فى عقل الله قبل أن يخلق أشياء من أنواع مختلفة . وعلى سبيل المثال فإن الله حين قرر أن يخلق كائنين بشريين لا بد وإن كان لديه تصور « للوجود البشرى » على الرغم من أنه لم تكن هناك بعد موجودات فردية يكون هذا التصور تجريداً منها . ولكن بمقدار ما يكون الأمر متعلقاً بالمعرفة « الإنسانية » فإنهما لا يقران بكيان للكليات اللهم إلا فى الأشياء التى تكون أمثلة جزئية لها ^(٥) .

وفى الفلسفة الحديثة استمر هذا الجدل بلا توقف مع تغير فى الألفاظ المستخلصة

ibid., pp. 2 -3.

ibid., p. 22.

History of Western Philosophy, p. 176.

ibid., p. 177.

p: of U., P. 23.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

(٥)

وبوجه عام فإن المذهب الواقعي قد ساد في القارة الأوروبية ، وساد المذهب الأسمي في بريطانيا . فلم ينكر كل من « بيركل » و « هيوم »^(١) « الكليات » في العالم فحسب ، بل أنكروا حتى الأفكار المجردة في العقل ، فذهبوا إلى استحالة أن تكون لدينا أية فكرة عن « الإنسان » بل فقط عن الناس من حيث هم جزئيات ، عن قوام جزئي وهيئة جزئية مع كل الفردية المنتمية إلى المظهر الحسي لإنسان فعلي . فيصبح لفظ « إنسان » عاماً بسبب استخدامه كعلامة ، أعني ، بسبب تجاهلنا للملامح في فكرتنا اللحظية عن إنسان ما ، تلك التي لا نعلها عامة عند جميع الناس .

وقد ساد هذا المذهب بين الفلاسفة التجريبيين في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر . فهم يرون بوجه عام أن من الممكن افتراض أن العالم لا يحوي شيئاً سوى الانطباعات والأفكار الجزئية^(٢) .

وفي الفلسفة المعاصرة قد لا نجد اختلافاً كبيراً في الصورة العامة لهذه المشكلة ، كما أن التفسيرات التي يقدمها الفلاسفة المعاصرون قد لا تخرج في ملامحها العامة عن التفسيرات التي أشرنا إليها . وسوف نعرف ذلك خلال عرضنا لتحليل رسل للكليات والجزئيات في هذا الفصل .

ونخلص من هذه النظرة التاريخية السريعة التي عرضناها كما يعرضها رسل إلى الملاحظتين التاليتين :

الأولى : أن مشكلة الكليات والجزئيات يمكن معالجتها من زاويتين ، كل زاوية تقع في منطقة من مناطق الفلسفة : فمن الزاوية الأنطولوجية ، تكون هذه المشكلة جزءاً من مبحث الأنطولوجيا ، ومن الزاوية اللغوية تكون جزءاً من فلسفة اللغة . وتنصب المعالجة من الزاوية الأنطولوجية على « وجود » الكائنات التي يقال عنها أنها « جزئية » ، والكائنات التي يقال عنها أنها « كلية » . وقد لا يعني الوجود هنا الوجود « بالفعل » بالضرورة ، بل قد نأخذ (على الأقل بالنسبة للكليات) على أنه يعني « الكيان أو « الكينونة » .

(١) انظر تفصيل آراء كل من لوك و بيركل و هيوم في موضوع الكليات كتاب :

Aaron, R. J., The theory of Universals. Oxford, At the Clarendon Press, 2nd ed., 1967.

Part 1.

p. of U., p. 23.

(٢)

فالبحت فيما إذا كانت توجد هذه الكائنات الجزئية والكلية هو بحث من الزاوية الأنطولوجية أما من الزاوية اللغوية فيكون البحث منصباً على «تفسير» الألفاظ والحدود الجزئية والكلية . ودورها في العبارات والأقوال اللغوية .

ولكن من الواضح أن هاتين الزاويتين متداخلتان إلى حد بعيد ، فحينما نعالج « وجود » (أو عدم وجود) الكائنات الجزئية والكلية ، إنما نعالجها خلال الألفاظ التي تدل على هذه الكائنات ، فالبحت عما إذا كان هناك كائن يسمى « سقراط » أو كائن يسمى « إنسان » إنما يبدأ من تفسير « لفظي » « سقراط » و « إنسان » بالنظر فيما إذا إذا كان هناك في العالم كائنات تسمى بهذه الأسماء . ومن ناحية أخرى ، حينما نحاول البحث عن « تفسير للفظي » « سقراط » و « إنسان » ودورها حين يردان في عبارات لغوية فلنأخذ لا بد وأن ننظر فيما إذا كانت هناك أشياء في العالم تقابل مثل هذين اللفظين . وقد صاغ أحد الباحثين المعاصرين وهو « هيلارى ستانيلاند » هاتين الزاويتين من النظر في الكليات (وحديثه ينصب أيضاً على الجزئيات) على وجه ندرك فيه هذا التداخل بين هاتين الزاويتين بوضوح . فنحن من الزاوية الأنطولوجية — فيما يقول — نسلم بلا تردد بأن هناك « جزئيات » مثل أشياء الحياة اليومية ، كالتناس والأحصنة والمتناضد ، إلا أن هناك — بجانب مثل هذه الأشياء — أشياء مثل النوع « إنسان » أو النوع « حصان » أو خاصية « كون الشيء » منضدة أو اللون « أحمر » أو العلاقة « كون الشيء أطول من » ، فهذه الأشياء الأخيرة — إن كان لها وجود — هي ما يسميه الفلاسفة « كليات » . والرأى القائل بوجود مثل هذه الكائنات يسمى « المذهب الواقعي » ، أو — كتمييز له عن النظريات الأخرى التي تسمى بنفس الاسم — « النظرية الواقعية في الكليات » . من زاوية فلسفة اللغة يكون لدينا العديد من المسائل التي يثيرها وجود « الألفاظ » العامة ، فوظيفة اسم العلم « العقاد » هي الإشارة إلى رجل جزئي ما ، ولكن ماذا عن الحد « إنسان » نفسه ؟ هل هناك شيء في العالم الواقعي يقابل هذا الحد كما يقابل العقاد الرجل اسم « العقاد » ؟ لو كان الأمر كذلك لكان « كلياً » ، وإذا لم يكن كذلك فكيف يمكننا أن نشرح دور حدود مثل « إنسان » في صياغة أقوال عن العالم ^(١) ؟ .

إلا أن ذلك لا يعنى في نفس الوقت أن المبحثين متطابقان بحيث نستطيع أن نطلق

عليهما معاً لفظ «أنطولوجيا» أو «فلسفة اللغة» حسب ما يحاو لنا ، وما نقصد إليه هو أن المعالجة الكاملة لموضوع الكليات والجزئيات لا يمكن أن تغفل نهائياً جانباً من هذين الجانبين ، ولكن حين نريد التركيز على الجانب الأنطولوجي — كما هو هدفنا في هذا الفصل — فلا بد أن نلجأ أحياناً إلى الجانب اللغوي ، ولكن بالمقدار الذي يتطلب توضيح الجانب الأنطولوجي .

الثانية : أن الاحتمالات الممكنة التي يمكن تقديمها كحل لمشكلة الكليات والجزئيات لا نخرج عن ثلاثة احتمالات : الأول الإقرار بوجود كل من «الكل» و «الجزئ» على وجه لا يمكن معه أن نرد أحدهما إلى الآخر ، والثاني الإقرار بوجود الكل فقط دون الجزئ ، أو بعبارة أخرى ليس هناك سوى «الكليات» أما الجزئيات فيمكن تفسيرها في حدود الكليات . والثالث : الإقرار بوجود الجزئ فقط دون الكل ، أي أن العالم لا يشمل إلا على الجزئيات ، أما ما يسمى بالكليات فيمكن تفسيره في حدود هذه الجزئيات .

ولكن قد يقول قائل أن هناك احتمالاً رابعاً يمكن وصفه بأنه «حل» لمشكلة الكليات والجزئيات وهو أن نعتبر المشكلة برمتها — كما ذهب إلى ذلك «آير» — مثلاً مشكلة فارغة من المعنى كمعظم القرارات الميتافيزيقية ، فإن مشكلة الكليات وعدد آخر من مشاكل الفلسفة التقليدية هي مشاكل ميتافيزيقية وبالتالي فهي «مشاكل وهمية»^(١) . ومعنى ذلك أن من يقرر «وجود» الكليات إنما يقرز وهماً ، ومن يحاول إنكار وجودها إنما يحاول إنكار وهم . فكلا الفريقين يتحدث عن «لفظ» ويتوهم أنه يتحدث عن «كائن» يحاول أحدهما إثبات وجوده ويحاول الآخر إنكار وجوده . إن المشكلة كلها آتية من سوء فهم اللغة ، وبالتالي فهي مشكلة وهمية . مثل هذا الرأي قد نعتبره احتمالاً رابعاً لحل هذه المشكلة — إن صح اعتباره حلاً وليس مجرد هروب من المشكلة أو حذفها من أساسها — إلا أننا قد نفسره على أنه صورة من الصور التي يمكن أن يظهر عليها الاحتمال الثالث . ولذلك في اعتقادنا أنه ليس هناك من الناحية الأنطولوجية سوى الاحتمالات الثلاثية التي ذكرناها .

والآن نستطيع التحدث عن تحليل رسل لمشكلة الكليات والجزئيات من الوضوح ،

بعد أن وضعنا المشكلة وضعاً يظهر لنا جوانبها واحتمالات تفسيرها . وهنا يجب أن نلاحظ أننا إذا كنا قد قسمنا حديثنا عن مشكلة العقل والمادة عند رسل إلى قسمين تناولنا في أحدهما « ثنائية » العقل والمادة ، وفي الأخرى نظرية الواحدة المحايدة على أساس أن رسل بالنسبة لهذه المشكلة بدأ ثنائياً وانتهى واحدياً ، فإننا لا نستطيع أن نفعل ذلك بالنسبة لمشكلتنا الحالية ، ذلك لأن رسل هنا لم يبدأ « ثنائياً » لىتهى « واحدياً » ؛ بل بدأ ثنائياً وانتهى ثنائياً ، أى أنه ظل طوال حياته الفلسفية يميز بين الكليات والجزئيات ، ولم يرد أحدهما إلى الآخر . هذا على عكس ما فهمه « ويزر » الذى يرى أن رسل فى كتاباته المتأخرة (بحث فى المعنى والصدق) قد رفض ثنائيته المتقدمة للكليات والجزئيات ليستبدل بها نظرية كلية Universalism تنكر وجود الجزئيات ^(١) . والواقع أن رسل — كما سنعرف — لم ينكر قط وجود الجزئيات ، ولم يصحح فى كتاباته المتأخرة من أنصار النظرية الكلية ، بل ظل يقرر ثنائية المتقدمة وإن أدخل عليها بعض التعديلات . ولذلك فقد يكون من الأفضل التحدث عن نظرية رسل المتقدمة ، ونظريته المتأخرة . وحتى هنا قد يكون من الصعب بأن نرسم خطأ فاصلاً بين هاتين النظريتين ، أعنى أننا لا نستطيع أن نقرر بشكل دقيق متى تنتهى النظرية المتقدمة ومتى تبدأ النظرية المتأخرة هذا الأمر الذى قررناه ، بشكل دقيق إلى حد ما فى مشكلة العقل والمادة . ولذلك ليس أمامنا سوى أن نقول بشكل تعسقى إلى حد ما أن ما نعبه بالنظرية المتقدمة هى تلك النظرية التى بدت خلال مؤلفات ما قبل أخذه بنظرية الواحدة المحايدة ، والنظرية المتأخرة هى ما بدت فى كتاباته بعد ذلك . أقول أن هذا أمر تعسقى لأننا لا نكاد نجد نجد بعد كتاب « مشاكل الفلسفة » (١٩١٢) حتى نشر كتاب « بحث فى المعنى والصدق » (١٩٤٠) شيئاً هاماً يمكن أن يقال فى موضوع الكليات والجزئيات . حقيقة أن هناك إشارات إلى هذا الموضوع فى « فلسفة النظرية المنطقية » (١٩١٨ — ١٩١٩) و « تحليل العقل » (١٩٢١) و « النظرية المنطقية » (١٩٢٤) و « مرجز فى الفلسفة » (١٩٢٧) ، إلا أن هذه الإشارات لم تكن — فيما نعتقد — مقصودة بذاتها للحديث عن الكليات والجزئيات ، بل وردت لشرح نظريات أخرى فى فلسفة رسل . إلا أننا — مع ذلك — سوف لا نغفل الإشارة إليها كلما وجدنا ذلك ضرورياً .

Weitz, M., "Analyses and the Unity of Russell's Philosophy", *The Philosophy of Bertrand* (١)

Russell, P. 81.

والآن فإننا لو سلمنا بهذا لكان ما نقصده أساساً بالنظرية المتقدمة . تلك النظرية التي عرضها رسل في « أصول الرياضيات » (١٩٠٣) و « في علاقة الكليات والجزئيات (١٩١١) . وفي « مشاكل الفلسفة » : ولعل بحث « في علاقة الكليات والجزئيات » هو أهم بحث ساهم به رسل مساهمة قيمة في معالجة هذا الموضوع في تلك المرحلة . وللملك فسوف يكون موضع تركيزنا بوجه خاص . وما نقصده بالنظرية المتأخرة تلك النظرية التي عرضها في « بحث في المعنى والصدق » و « مشكلة الكليات » (١٩٤٦) « والمعرفة الانسانية » (١٩٤٨) .

أولاً - نظرية رسل المتقدمة في الكليات والجزئيات :

لقد هجر رسل الفلسفة المثالية التي كان معتقداً فيها في بداية حياته الفلسفية وجاءت أراؤه في بداية هذا التمرّد أقرب ما تكون إلى « رد فعل » لتلك الفلسفة . فقد آمن في بداية تمرده على هيجل بأن الشيء لا بد أن يكون موجوداً إذا كان برهان هيجل على عدم وجوده غير صحيح^(١) ، فإذا كان هيجل وتلاميذه قد دأبوا على البرهنة على استحالة المكان والزمان والمادة وكل ما يؤمن به الرجل العادي ، فقد تحول رسل - لعدم اقتناعه بصحة هذه البراهين - إلى الطرف المناقض ، وبدأ يعتقد في واقعية ما لا نستطيع أن ننفيه بالبرهان مثل النقاط اللحظات والكليات الأفلاطونية^(٢) . وكان لدى الهيجليين كل أنواع الأدلة على أن هذا الشيء أو ذاك « غير واقعي » ، وليس هناك واقعي سوى المطلق الذي لا يمكن أن يفكر إلا في ذاته ما دام لا يوجد ما يفكر فيه غير ذلك . وكانت كل حججهم - في اعتقاد رسل - قائمة على بديهة العلاقات الداخلية ، وعندما رفض رسل هذه البديهة بدأ يؤمن بكل ما أنكره الهيجليين ، فقد خيل إليه أن الأعداد جميعاً تجلس مصفوفة في سماء أفلاطونية . وأعتقد أن نقاط المكان ولحظات الزمان كائنات موجودة بالفعل ، وأن المادة تتكون من عناصر موجودة بالفعل وآمن بعالم من الكليات يتكون في معظمه مما تعنيه الأعمال وحروف الجبر ، وفوق ذلك كله لم يعد يعتبر الرياضيات غير صادقة كل الصدق^(٣) .

وهكذا نلاحظ أن « الواقعية » التي أعتقد بها رسل في غمرة نموده على الفلسفة الهيكلية كانت من نوع أفلاطوني ، وحينما نتحدث الآن عن نظرية رسل في الكليات والخزنيات إنما نقدم خير مثال لهذا النوع من الواقعية ، حيث يمكننا اعتبار رسل من أصحاب النظرية الواقعية للكليات في تلك المرحلة المتقدمة .

والواقع أن مشكلة الكليات والخزنيات قد شغلت تفكير رسل منذ تخليه عن المنطق الواحدى ، وكان في معالجته لهذه المشكلة يمحى في اتجاهين ، الأول تدفعه إليه دراسته للبيتز ، ويرجع الثانى إلى أن كثيراً من التصورات الأساسية للرياضيات تتطلب العلاقات اللاتمامية^(١) التي لا يمكننا ردها إلى عمليات الحدين المرتبطين ، أو الكل الذى يتركب من هذين الحدين ، لما أصبح رسل على اقتناع تام بواقعية العلاقات ، لم يقبل المنطق الحتمى ولا النظرية التجريبية التي ترى أن ليس هناك سوى الخزنيات^(٢) .

وكانت أول معالجة لموضوع الكليات والخزنيات في « أصول الرياضيات » في الفصل الرابع حيث ناقش رسل موضوع « أسماء الأعلام والصفات والأفعال » إلا أن آراءه كانت - كما وصفها هو بعد ذلك - تنصف براءة الصباح ، تلك البراءة التي فقدتها بكبح النهار وحرارته^(٣) . وأول ما نلاحظه في الآراء « البرية » أن رسل كان يعتقد بأن كل لفظ لا بد وأن يكون له معنى ، أو بعبارة أخرى لا بد وأن يدل على شىء ماله كيان مستقل عن الفكر ، حتى اللفظ الذى لا يدل على « شىء » لا بد وأن يدل على شىء « ما » يقول رسل :

كل ما يمكن أن يكون موضوعاً لفكر أو ما يمكن أن يرد في أى قضية صادقة كانت أو كاذبة ، وما يمكن أن يمد « واحد » أسميه حدا . . . وسوف استخدم ألفاظ وحدة وفرد وكان كرامات له ، اللفظان الأولان يؤكدان على أن كل حد هو « واحد » ، بينما الثالث أت من أن لكل حد كيان ، أى هو « يكون » بمعنى ما ، فربط لفظ وحد

(١) إذا قامت علاقة بين طرفين وأمكنا أن نسير بها من الطرف الأول إلى الطرف الثانى واستعمال ، الرجوع بنفس هذه العلاقة من الطرف الثانى إلى الأول لكأن هذه العلاقة « لاتمامية » « مثل » « أ والد » ، فلا نستطيع القول ب « والد أ » أما إذا قلنا « أ شقيق ب » لا يمكننا أن نقول ب « شقيق أ » فتكون هذه العلاقة « تماثلية » .

ibid., P. 157.

(٢)

ibid., P. 158.

(٣)

وفئة وملاقة وغول أو أى شئ آخر يمكن ذكره هو بالتأكيد حد ، وإنكار أن كذا وكذا ،
من الأشياء هو سد يجب أن يكون باطلاً على الدوام ^(١) .

فالحد - إذن - « موجود » أو « كائن » بمعنى ما من المعاني ، أو هو « واقعي »
بالمعنى الأفلاطوني لهذا اللفظ .

ولكى نتجنب أى لبس هنا ، لا بد من الإشارة إلى المقصود بالمذهب الواقعي عموماً .
إن للمذهب الواقعي في الفلسفة معنى بالنسبة لنظرية المعرفة ، وآخر بالنسبة للميتافيزيقا ،
هذان المعنيان مرتبطان ، إلا أنهما لا يعنيان نفس الشيء . فالمذهب الواقعي في نظرية
المعرفة يعنى وجود الموضوعات العينية concrete مستقلة عن الإدراكات الإنسانية ، فالأشياء
موجودة سواء أدركتها أم لم ندركها ، ولا بد أن تكون موجودة سواء كانت هناك كائنات
بشرية أم لم تكن . أما الواقعية في الميتافيزيقا فتنسب نفس هذه الواقعية إلى كل الموضوعات
العينية والموضوعات المجردة ، أى أن الموضوعات المجردة يجب أن تكون - كالموضوعات
العينية - مستقلة عن الإدراكات الإنسانية ، ومستقلة عن الموضوعات العينية الشبيهة بها ^(٢) .

وإذا صح هذا التعريف لكائنات واقعية أفلاطون هي بلا شك من هذا النوع
الميتافيزيقي . فـالموضوعات العينية والمجردة وجودها المستقل عن كل الإدراكات البشرية ،
وكان رسل في « أصول الرياضيات » واقعياً بهذا المعنى ^(٣) .

وسواء كان قد أخذ هذه الواقعية بطريقة مباشرة أو غير مباشرة من « مينونج » ،
أو « فريجه » (بالنسبة للواقعية الرياضية) ، فلا شك في أنه كان يسلم في هذه الفترة
بالنوعين السابقين للواقعية ، فلم يكن يسلم بوجود الجزئيات فحسب بل وبالكليات أيضاً ،
إذ كان يقبل كل « الحدود » على أنها « كائنة » بمعنى ما .

P. of M., P. 43.

(١)

Feibleman, J., In side the Great Merror, Martimus Nighoff, The Hague, Netherland, 1958, P. 4.

(٢)

(٣) بيتر « فيلمان » بغض الشك حول واقعية رسل في الفترة التي كتبت فيها أصول الرياضيات

Feibleman, J., "A Reply to Bertrand Russell's "The Principles of Mathematics", The Philosophy of Bertrand Russell, edited by : Shilpp, P. 171.

إلا إنه جاء عام ١٩٥٨ ليقرر واقعية رسل في تلك الفترة التي دوى الإشارة إلى أى نوع من أنواع الشكوك التي يمكن أن تثار حولها . انظر :

Feibleman, Inside the Great Merror, P. 4f.

إن لفظ «الحد» في اعتقاد رسل - لفظ ذو فائدة ، لأنه يشتمل على جميع الخواص التي تنسب بوجه عام إلى الجواهر أو المسميات substantives . وكل حد عنده موضوع منطقي فهو مثلاً موضوع القضية التي هي نفسها كل واحد : كما أن كل حد لا يتغير ولا يتهدم ، فالحد هو ما هو ولا يمكن أن تتصور تغييراً فيه لا يعلم هويته ويحوّله إلى شيء آخر .

وما يهمننا ذكره هنا هو أن رسل يميز بين الكلّي والجزئي على أساس تميزه بين نوعين من الحدود « الأشياء » و « التصورات » ، النوع الأول ما تدل عليه أسماء الأعلام والثاني ما تدل عليه جميع الألفاظ الأخرى . ويستخدم رسل « أسماء الأعلام » بمعنى أوسع مما هو ملئوف نتيجة لاستخدامه للفظ الأشياء بمعنى أوسع ، فالنقط وقطع المادة والحالات الخاصة بالعقل والموجودات الخاصة بوجه عام هي عنده « أشياء » ، وهناك أيضاً حدود لا وجود لها كالنقط في الهندسة الإقليدية والشخصيات الوهمية في الروايات . وتكون جميع الفئات عندما توجد كحد واحد أشياء مثل الأعداد والناس والقرافات ^(١) وعلى ذلك يعرف رسل اسم العلم بأنه ما يكون دائماً الموضوع بالنسبة للقضية وليس ما يقال عن الموضوع ^(٢) .

أما التصورات فيمكن أن تميز فيها نوعين على الأقل هما ما تعبر عنه الصفات . ويسميه رسل في أغلب الأحيان محمولات ، أو فئات تصورات ، وما تعبر عنه الأفعال ويسميه رسل في الغالب علاقات ^(٣) . ويمكن أن ترد الصفات والأفعال في قضايا دون أن تكون موضوعاً فيها ، بل تكون مجرد أجزاء من الحكم ^(٤) . فمن الممكن أن تميز في فئة كبيرة من القضايا بين الموضوع وما يحمل على هذا الموضوع . ويجب أن يحتوى المحمول دائماً على فعل ، وفيما عدا ذلك لا يبدو للمحمولات خواص عامة تقوم دائماً بذاتها ^(٥) . وتتميز الصفات بقدرتها على « الدلالة » ، أما الأفعال فتتميز بصلتها الخاصة بالصدق والكذب ، وبفضل ذلك تميز الأفعال بين القضية المقررة والقضية غير

P. of M., P. 45.

ibid., P. 43.

ibid., P. 44.

ibid., P. 43.

ibid., p. 44.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

(٥)

المقررة ، فتميز مثلاً بين « مات قيصر » و « موت قيصر »^(١) . ولعل أهم ما يجب ملاحظته هنا هو أن رسل يؤكد على أن كل فعل بالمعنى المنطقي يمكن اعتباره علاقة ، فإنه يقوم بعملية الربط حين يدخل كفعل ، أما حيناً يدخل كاسم فعل فإنه يسند مجرد العلاقة مستقلة عن الحدود . والأفعال في اعتقاد رسل ليست لها حالات فردية خاصة : وبالتالي فليست للعلاقات حالات فردية خاصة^(٢) .

ونلاحظ هنا أن الموقف العام لفلسفة رسل في تلك الفترة — وهو الموقف الذي أطلقنا عليه لفظ « واقعي » (بالمعنى الأفلاطوني) — كان لا بد أن يؤدي برسل إلى القول بواقعية كل ما يمكن أن يكون موضوعاً للتفكير . فبالنسبة للكليات والجزئيات فهي كائنات « موجودة » أوتها كيان موضوعي مستقل عن التفكير ، فإن الأشياء أو ما تدل عليه أسماء أعلام ، وكذلك الكيفيات ، والعلاقات كلها ، كائنات « واقعية » ، وحيناً ترد في قضايا فإن تحليل هذه القضايا إنما هو تحليل « واقعي » لقضايا « واقعية » تتألف من مكونات « واقعية » . وهذا الموقف سوف لا يتخلل عنه طوال هذه المرحلة التي نتحدث عنها^(٣) .

ونخلص من هذا إلى أن رسل في « أصول الرياضيات » كان يعد التمييز بين الكليات والجزئيات تمييزاً نهائياً ، أي أن العالم يحتوي — بين ما يحتوي عليه — على فئتين من الكائنات « الجزئيات » و « الكليات » على وجه لا يمكننا معه رد إحدهما إلى الأخرى ، وبذلك يكون رسل قد رفض آراء الفلاسفة الواقعيين^(٤) . الذين ينكرون وجود الجزئيات ، وآراء أصحاب النزعة الاسمية الذين ينكرون وجود الكليات .

هذه النتيجة العامة التي خلصنا إليها هنا كانت موضع بحثه الهام الذي قرأه على الجمعية

ibid., p. 48.

(١)

ibid., p. 52.

(٢)

(٣) ولكن يجب أن نشير هنا إلى أن رسل يعد « أصول الرياضيات » قد تغل عن الفكرة القائلة أن اللفظ لابد أن يكون له معنى ، فإن نظرية الأوصاف قد أدت به إلى القول بأن اللفظ قد يسهم في دلالة العبارة دون أن يكون له مفردة معنى . ولكن على الرغم من تحليله عن هذه الفكرة فإن الملاحع العامة لنظريته في « أصول الرياضيات » لم تنته كثيراً طوال هذه المرحلة ، وكل ما هناك أنها قد صيغت بدقة حاول بها رسل التغلب على الصعوبات التي تواجه آراءه في هذا الكتاب . وسوف نتناقص هذه الآراء وغيرها فيما بعد .

(٤) أقصد هنا بالفلاسفة الواقعيين أصحاب النزعة الواقعية الذين لا يقرون إلا بالكليات ويفسرون الجزئيات في حدودها . وهذا المعنى الواقعية يختلف عن واقعية رسل التي تقر بالجزئيات والكليات .

الأرسطية عام ١٩١١ (وأعيد نشره في «المنطق والمعرفة») أعنى «في علاقات الكليات والجزئيات»^(١) حيث كان هدفه البحث فيما إذا كان هناك تقسيم أساسي للموضوعات التي تعنى بها الميتافيزيقا إلى فئتين: الكليات الجزئيات، أو فيما إذا كان هناك منهج للتغلب على هذه الشائبة^(٢). ويستتبع البحث إلى تأكيد هذه الثنائية وبعدم الإقرار بمنهج يمكن به التغلب عليها. وبوجه عام ينتهي رسل في هذا البحث إلى ما انتهى إليه في «أصول الرياضيات» وهو أن تقسيم الموضوعات إلى كليات وجزئيات بتقسيم نهائي. إلا أن أهمية هذا البحث تقوم على الحجاج التي يقدمها رسل لتأكيد هذه الثنائية. وتقنين حجج الواقعيين والأسميين الذين حاولوا إما رد الجزئيات إلى الكليات أو رد الكليات إلى الجزئيات.

ويعرض لنا رسل في مقاله ثلاثة أنواع من التمييزات بين الكليات والجزئيات، أولاً سيكولوجي، وثانيهما ميتافيزيقي وثالثها منطقي. يقوم التمييز السيكلوجي على أساس التمييز بين المدركات الحسية أو التصورات Concepts، أي بين الموضوعات التي تخضع للإدراك الحسي والموضوعات التي تخضع للتصور الذهني Conception. فإذا كان هناك تمييز بين الكليات والجزئيات لكائنات المدركات الحسية من بين الجزئيات، بينما التصورات من بين الكليات. إلا أن المناهضين للكليات - من أمثال بيركلي وهيوم - يقولون أن التصورات مشتقة من المدركات الحسية بوصفها نسخ باهتة منها، أو هي مشتقة منها بطريقة من الطرق، بينما يقول المناهضون للجزئيات إن الجزئية الظاهرة للجزئيات مجرد وهم. لذلك لا يقدم لنا هذا التمييز السيكلوجي أساساً لاختلاف الإدراك الحسي عن التصور الذهني، فضلاً عن أن المدركات الحسية لا تشمل على الكائنات التي لا تكون موضوعات للأفعال المعرفية. ولذلك فنحن في حاجة إلى تمييزات أخرى لشرح الاختلاف الجوهرى الذى نشر به بين المدركات الحسية والتصورات^(٣) ونصل بذلك إلى التمييز الميتافيزيقي.

(١) الواقع أن هذا المقال ينصب في أساسه على تأكيد التمييز بين الكليات والجزئيات، ويناقش بالتفصيل المنهجية التي تنكر الجزئيات، ليس فيه الكثير عن طبيعة الكليات، ولما كان هذا الموضوع الأخير معالجاً بالتفصيل في كتاب «مشاكل الفلسفة» فإن حديثاً هنا سوف يقتضيه الإشارة إلى المقال والكتاب معاً.

و يقوم التمييز الميتافيزيقي على أساس فكرتي المكان والزمان . فمن حيث الزمان يكون التمييز بين الأشياء التي توجد في الزمان والأشياء التي لا توجد في زمان . فيكون المدرك الحسي حادثاً في الزمان ، بينما التصور لا يوجد بهذا المعنى ، وموضوع الإدراك الحسي يحدث في آن واحد مع فعل الإدراك الحسي . بينما موضوع التصور الذهني يبدو مختلفاً عن زمن التصور وعن كل زمن . إلا أن الشخص الذي يرد التصورات إلى المدركات الحسية سيقول هنا أيضاً أن ليس هناك شيء خارج حقيقة الزمان ، وأن مظهر هذا في حالة التصورات وهم من الأوهام . أما الشخص الذي يرد المدركات الحسية إلى التصورات فإنه — كعظم المثاليين — سينكر أن شيئاً في الزمان ، أو — كبعض الواقعيين — سيقرر أن التصورات يمكن أن توجد في الزمان ، وهي توجد فيه بالفعل .

أما من حيث المكان فيكون التمييز قائماً على أساس تقسيم الكائنات إلى ثلاث فئات : (أ) تلك الكائنات التي ليست في أي موضع ، و (ب) تلك التي تكون في موضع واحد في وقت واحد ولكنها لا تكون في أكثر من موضع ، و (ج) تلك التي تكون في مواضع كثيرة في نفس الوقت . ومن أمثلة هذه الكائنات بفئاتها الثلاث العلاقات التي لا وجود لها في أي مكان ، وأجسامنا التي توجد في موضع واحد في وقت واحد وليست في أكثر من موضع ، والكيفيات العامة قبل البياض وهي توجد في أكثر من مكان في نفس اللحظة^(١) . وقد تثار حول هذا التقسيم اعتراضات شبيهة بالاعتراضات التي أثيرت حول التقسيم من حيث الزمان . ولعل هذا هو ما أدى يرسل إلى تدعيم هذه التميزات بتمييز منطقي أو بالأحرى بتمييزين منطقيين .

ويقوم التمييزان المنطقيان على أساس فكرة العلاقات . ونلاحظ هنا أن رسل يؤكد وجود العلاقات ، تلك التي تجاهلها الفلاسفة أو أنكروها ، ويتحدثون كما لو كانت كل الكائنات إما موضوعات أو محمولات . ولما لم يكن هناك اسم عام للكائنات التي هي ليست بعلاقات فإن رسل يطلق عليها اسم « العلاقات »^(٢) .

فالتمييز الأول من هذين التمييزين المنطقيين يقوم على أساس تقسيم الكائنات إلى العلاقات وهي الكليات والعلاقات وهي الجزئيات .

أما ثانيهما فقد يكون متطابقاً مع هذا التمييز من حيث الماصدق، إلا أنه غير متطابق معه من حيث المفهوم، وهو يقوم على أساس التمييز بين الأفعال والمسميات. وحين يتحدث رسل عن الأفعال والمسميات إنما يقصد الموضوعات التي تدل عليها الأفعال والمسميات^(١). وهذا التمييز أت من تحليل المركبات، ففي معظم المركبات - إن لم يكن في جميعها - عدد معين من الكائنات المختلفة متحدة داخل كائن وحيد عن طريق علاقة ما، قد تكون هذه العلاقة ثنائية أو ثلاثية أو رباعية إلخ حسب عدد الحدود التي توحدتها في أبسط المركبات التي ترد منها^(٢). إلا أن هناك إمكانية أن يوجد مركب من حد واحد وفعل واحد مثل «أ موجود»، وهذه الإمكانية تجعل من المستحيل تقرير أن الأفعال والعلاقات هي نفس الشيء، فقد يكون هناك أفعال تكون من الناحية الفلسفية - كما هي من الناحية النحوية - غير متعددة، فثل هذه الأفعال إن وجدت - يمكن أن تسمى محمولات، «وقد تسمى القضايا التي تسهم فيها بالقضايا الحملية»^(٣).

إلا أننا نلاحظ أن رسل يفسر القضايا الحملية على أنها معبرة عن «علاقة» الموضوع بالمحمول، ويعرفها على أساس ذلك بأنها القضايا التي تحتوى على علاقة تسمى «الحمل» وعلى ذلك فإن «أ موجود» متكافئ «أ له وجود»، وبالتالي فإن مسأله ما إذا كانت المحمولات أفعالا أو غير أفعال تصبح مسألة غير ذات أهمية ويصبح السؤال الأكثر أهمية هو: هل هناك علاقة محددة تسمى علاقة الحمل؟^(٤). والإجابة على السؤال له أهمية كبرى في نظرية رسل عن الجزئيات والكمليات.

إن هذين التمييز السابقين ملائمان للأعراض التي يهدف إليها رسل.

... لأن من الطبيعي أن نجد الجزئيات كائنات لا يمكن أن تكون إلا موضوعات أو حدودا للعلاقات، ولا يمكن أن تكون محمولات أو علاقات. فن الطبيعي أن نتصور الجزئى على أنه «هذا» أو شيء مماثل في أساسة «هذا»، ولا يبدو مثل هذا الكائن قابلا لأن يكون محمولا أو علاقة. وعلى أساس هذا الرأي - سيكون الكل أى شيء يكون محمولا أو علاقة. لكن إذا لم تكن هناك علاقة محددة للحمل على وجه لا تكون هناك فته من

ibid., pp. 107-8.

ibid., p. 108.

ibid., p. 108.

ibid., p. 108.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

الكائنات يمكن أن نسمي بحق محمولات ، لكان المنهج السابق لتحديد الجزئيات والكمليات منهاجاً فاشلاً . أن مسألة ما إذا كان يجب إن نتميز الفلسفة بنوعين من الكائنات منبذين بشكل نهائي - الجزئيات والكمليات إنما ترد . . . إلى مسألة ما إذا كانت العلاقات على نوعين . الموضوعات والمحمولات ، أو بالأحرى المحدود التي لا يمكن أن تكون إلا موضوعات ، والمحدود التي قد تكون أمماً، موضوعات أو محمولات ، وهذه المسألة ترد إلى مسألة ما إذا كانت هناك علاقة لا ثنائية بسيطة ونهائية يمكن أن تسمى علاقة الحمل ، أو ما إذا كانت كل القضايا الحليلة الظاهرة يمكن تحليلها إلى قضايا من صور أخرى ، تلك الصور التي لا تتطلب اختلافاً أصيلاً في طبيعتها بين الموضوع الظاهر والمحمول الظاهر ^(١).

هذا النص يضع أبديتنا مباشرة على أساس مشكلة الكمليات والجزئيات كما يفهمها رسل . فأساس هذه المشكلة يقوم على علاقة « الحمل ، فلو سلمنا بهذه العلاقة لسلمنا بالتمييز بين الجزئيات والكمليات ، ولو أنكرها لأنكرنا هذا التمييز . ولا كان رسل يعد علاقة الحمل منظوية على اختلاف منطقي أساسي بين حديها ^(٢) ، فكان لا بد له من أن يعد التمييز بين الجزئيات والكمليات تمييزاً نهائياً، ويقرر تبعاً لذلك بوجود هاتين الفئتين من الكائنات وكان لا بد له أن يتصدى لآراء الواقعيين الذين يرفضون الجزئيات، وآراء الإسميين الذين يرفضون الكمليات . فإذا عسى أن تكون الأسس التي استند إليها رسل في رفضه لهذه الآراء ؟ لعل في إجابتنا على هذا السؤال ما يلقي - في نفس الوقت - الضوء على حجج رسل على « وجود » هذين النوعين من الكائنات وفهمه لطبيعتها بوجه عام .

ونبدأ مع رسل مناقشة النظرية التي دافع عنها « بيركلي » و « هيوم » ، وهي التي لا تقر إلا بالجزئيات وتحذف الكمليات . وقد كان إنكار بيركلي وهيوم للكمليات في صورة إنكار أن تكون هناك « أفكار مجردة » ، وتبعاً لهذه النظرية يكون الاسم العام « أبيض » محدداً بالنسبة لشخص معين في لحظة معينة بقعة جزئية مما هو أبيض ، تلك البقعة التي نراها أو نتخيلها ، ونقول عن بقعة أخرى أنها بيضاء إذا كان لها تشابه تام مع بقعة أخرى نأخذها كقياس standard . فلو أردنا أن نتجنب الكليين « البياض » و « الثلثية » (من مثلث) ، فإننا سرف نختار بقعة من اللون الأبيض أو مثلثاً جزئياً ونقول عن أي شيء أنه أبيض أو مثلث إذا كان مماثلاً (أو متشابهاً تماماً) لجزئيتنا المختارة . إلا أن

التمائل المطلوب لا بد أن يكون - في اعتقاد رسل - كلياً ، فما دامت هناك أشياء كثيرة فيجب أن يصدق التماثل بين أزواج كثيرة من الأشياء الجزئية البيضاء ، وهذه هي خاصية ما هو كلى فسيكون من العبث القول بأن هناك تماثلاً مختلفاً لكل زوج ، لأننا حينئذ سنقول أن هذه التماثلات يماثل كل منها الآخر . وهكذا تكون في النهاية مجبرين على التسليم بالتماثل بوصفه كلياً . فعلاقة التماثل إذن يجب أن تكون « كلياً » على وجه حقيقى . وما دمنّا قد سلمنا بكل واحد ، فليس هناك ما يدعو إلى إنكار الكليات الأخرى ، مثل اليياض أو التثليث ^(١) .

لقد فشل بيركلى وهيوم في تصور هذا الرفض لإنكارهما « الأفكار المجردة » لأنهما لم يفكرا إلا في « الكيفيات » وتجاهلا « العلاقات » بوصفها كليات ^(٢) . وعلى ذلك فإن النظرية التى لا يدفعها سوى تجنب الكليات إنما تفشل في أساسها سواء كانت هناك جزئيات أو لم تكن . وهكذا يقرر رسل أن هناك كليات هي (أ) تصورات وليست مدركات حسية و (ب) لا توجد في الزمان ، (ج) أفعال وليست مسيات ^(٣) .

وحيث يقول رسل أن هناك « كليات » فإنه لا يقرر وجودها ذهنياً فحسب ، بل يقرر وجودها المستقل عن كونها موضع فكر أو إدراك عن طريق العقول بأى طريقة من الطرق . « فى القضية » أدبرة شيال لندن « يكون لدينا علاقة بين موضعين ، ويبدو من الواضح أن العلاقة كائنة بشكل مستقل عن معرفتنا بها ، فحين نصل إلى معرفة أن أدبرة شيال لندن فإننا نصل إلى معرفة شيء له اتصال فقط بأدبره ولندن ، ولا يتوقف صدق القضية على معرفتنا بهذا الشيء ، بل على العكس ندرك واقعة كانت هناك قبل أن نعرفها ، فإن جزءاً من سطح الأرض حيث توجد أدبرة ، يكون شيال الجزء الذى توجد فيه لندن حتى ولو لم يوجد كائن بشرى يعرف شيئاً عن الشمال والجنوب ، وحتى ولو لم توجد في العالم أى عقول على الإطلاق . وعلى ذلك فلا شيء في الواقعة « أدبرة شيال لندن » ذهنى ما دامت العلاقة « شيال » التى هي كلى - وهي جزء من الواقعة - لا تحتوى على شيء ذهنى . وعلى ذلك فيجب أن نسلم بأن العلاقة - كالحُدود التى تربطها العلاقة - لا تعتمد على الفكر ، بل تنتمي إلى عالم مستقل يدركه الفكر ولكنه لا يخلقه ^(٤) .

p. of ph., p. 55.

ibid., p. 55.

R.U.P., p. 112.

P. of Ph. pp. 55-6.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

ولكن لا يعنى كون العلاقة « شال » (والكليات عموماً) ليست بذهنية أنها توجد بنفس المعنى الذى توجد فيه أدبره أو لندن .

فإذا سألتنا « أين توجد هذه العلاقة رضى توجد ؟ فلا بد وأن تكون الإجابة « لا فى مكان ولا فى زمان » ، فليس هناك موضع أو زمان يمكن أن نجد فيه العلاقة « شال » ، فهو لا توجد فى أدبره أكثر من وجودها فى لندن ، لأنها تربط الإثنين وتكون عابدة بينهما ، ولا نستطيع القول بأنها توجد فى أى زمان جزئى . والآن فإن كل شيء يمكن إدراكه بالحواس أو الاستبطان إنما يوجد فى زمان جزئى ، وبذلك تكون العلاقة « شال » مختلفة تماماً عن مثل هذه الأشياء ، فهي ليست فى مكان أو فى زمان ، ولا هى بالمادية أو الذهنية إلا أنها مع ذلك شيء ما (١) .

وتبعاً لذلك يرفض رسل القول بأن الكليات « أفكار » Ideas مع أنها حين تكون معروفة لنا تكون موضوعات للتفكير ، ولذلك فهو لا ينسب إليها « وجوداً » existence كالأفكار والمشاعر والعقول والموضوعات الفيزيقية التى توجد فى زمان ، وقد تكون موجودة فى كل الأزمنة ، بل يقول عنها أنها « كائنة » أو لها كيان have being ، حيث أن « الكيان » فى مقابل « الوجود » لا يكون مرتبطاً بزمان .

إن عالم الكيان غير قابل للتغير ، أو هو ثابت وقام ، مع الرياضيين والمناطقة وبناء الأنساق الميتافيزيقية وكل محب للكمال أكثر من حبه للحياة . أما عالم الوجود فهو عالم زائل غامض ، بلا معالم محددة وبلا أى خطة واضحة أو تنظيم ، إلا أنه يشتمل على جميع الأفكار والمشاعر وكل مستويات الحس وجميع الموضوعات الفيزيقية وكل ما يمكن أن يكون خيراً أو شراً ، وكل ما يغير من قيمة الحياة والعالم . . . ولكن . . . كلا العالمين واقى ولكلها أهمية لرجل الميتافيزيقا (٢) .

هذه هى الصورة التى يقدمها لنا رسل لعالم الكليات ، وهى صورة تذكرنا بعالم المثل عند أفلاطون مع اختلاف فى الألفاظ المستخدمة ، بل أن رسل يعد نظرية أفلاطون فى المثل محاولة لحل مشكلة الكليات ، وأكثر من ذلك يعتبرها أكثر المحاولات توفيقاً حتى الآن . كما يعترف بأن نظريته أفلاطونية إلى حد كبير مع مجرد بعض التعديلات التى كشف

الزمان عن ضرورتها^(١) . وهو بهذه الصورة التي يقدمها إنما يعارض آراء بيركلي وهيوم اللذين أنكرا وجود الكليات ، واعتبرا العالم مكونا من جزئيات وحسب .

والآن ماذا عن موقف رسل من حجج الذين ينكرون الجزئيات ولا يقرون إلا بالكليات؟ إن الواقعيين الذين يرفضون القول بالجزئيات يرون أن الشيء يمكن رده إلى عدد من الكيفيات المتصاحبة Compresent في موضع واحد . إلا أن هذا الأمر في اعتقاد رسل مشكوك فيه ، فإذا كانت الكيفيات محسوسة فإن الموضع يجب أن يكون في المكان المحسوس ، إلا أن ذلك يجعل من الضروري أن تكون الكيفيات متممة إلى حس واحد فقط ، وليس من الواضح أن الكيفيات المختلفة تماماً والمتتمية إلى حس واحد توجد معاً في موضع وحيد في المكان الإدراكي وبذلك يرفض رسل القول بأن حزمة الكيفيات الموجودة معاً في نفس الموضع هي « الشيء » بحيث يمكن أن نستبداها به^(٢) .

ولكن قد يكون الموضوع « الواقع » الذي يحمله العلم وتحمله الفلاسفة مكان الشيء ليس بذات أهمية ، والأهم هو النظر في علاقات الموضوعات الحسية في المكان المحسوس الواحد وليكن مكان النظر ، فإن نظرية الكيفيات المحسوسة التي تستغنى عن الجزئيات ستقول : إذا كان نفس اللون موجوداً في موضعين مختلفين لكان ما هو موجود إنما هو اللون نفسه ، وما هو موجود في موضع يكون متطابقاً مع ما هو موجود في الموضع الآخر . ولكن النظرية التي تسلم بالجزئيات ستقول - على عكس ذلك - إن « حالتين فوديتين » مختلفتين من حيث العلو موجودتان في موضعين ، وتبعاً لهذا الرأي يكون اللون نفسه كلياً وعمولاً لكل من الحالتين ، إلا أن الكلي لا يوجد في مكان أو زمان . أن الرأي الأول الذي يستغنى عن الجزئيات إنما يستغنى في نفس الوقت عن الحمل بوصفه علاقة أساسية فحين نقول « هذا الشيء أبيض » تكون الواقعة الأساسية هي أن البياض يوجد هنا . أما بالنسبة للرأي الثاني الذي يسلم بالجزئيات فإن الشيء الموجود هنا يكون البياض محمولاً عليه^(٣) .

وعلى ذلك إذا كان لدينا بقعتان من اللون الأبيض ، فإن النظرية التي تنكر الجزئيات

ibid., p. 52.

R.U.P., p. 110.

ibid., pp. 110-1.

(١)

(٢)

(٣)

سوف تنظر إلى البياض نفسه على أنه موجود في كل من البعيتين : أى أن هناك كائناً وحيداً من الناحية العددية — وهو البياض — موجود في كل البقع البيضاء . إلا إذا أننا في الواقع ننحدث عن « اثنتين » من البقع البيضاء ، فمن الواضح أن البقع هي — بمعنى ما — بقعتان لا بقعة واحدة ، فهذه الكثرة المكانية هي التي تشكل الصعوبة في تلك النظرية التي تنكر الجزئيات ^(١) .

وهكذا فإن القول بأن من الممكن منطقياً بالنسبة للأشياء المشابهة تماماً أن تكون موجودة معاً في موضعين مختلفين وأن الأشياء في المواضع المختلفة في نفس الوقت لا يمكن أن تكون متطابقة من الناحية العددية يضطرنا إلى القول بأن ما هو موجود في المواضع إنما هي الجزئيات ، أى « حالات فردية » للكليات وليست الكليات نفسها ^(٢) .

ولابد أن نشير هنا إلى أن الاختلاف في الصفات أو الكيفيات وليس هو الأساس الذي يقوم عليه حكمنا بأن هذا الشيء وذلك الشيء مختلفان ، بل يقوم حكمنا أساساً على اختلاف الوضع المكاني أو على العلاقات المكانية . فاختلاف الكيفيات سوله كان مصاحباً للاختلاف العددي دائماً أو لم يكن ، غير ضروري من الناحية المنطقية لتأكيد الاختلاف العددي ما دام هناك اختلاف في الوضع المكاني ^(٣) . فالعلاقات المكانية — إذن — تستلزم بالضرورة تباين حدودها ، وعلى سبيل المثال فإن علاقة « على يمين » أو « على يسار » أو « شمال » . . . إلخ لا تقوم إلا بين شيئين مختلفين ، لأن الشيء لا يكون « على يسار » نفسه أو « على » شمال » نفسه . أو بعبارة أخرى يستحيل أن يكون الشيء في موضعين في نفس الوقت » وهكذا .

فإن القاعدة القائلة بأن الشيء لا يمكن أن يكون في موضعين في نفس الوقت ستصبح إذن القاعدة القائلة إن كل علاقة مكانية تستلزم تباين حدودها ، أى أن لا شيء يكون على يمين نفسه أو فوق نفسه وهكذا . وفي تلك الحالة إذا كانت هناك بقعتان من البقع البيضاء أحدهما على يمين الأخرى لارتب ، على ذلك أن ليس هناك شيء وحيد — البياض — يكون على يمين نفسه ، بل أن هناك شيئين مختلفين — حالتين البياض — يكون أحدهما على يمين الآخر ، وهذه الطريقة ستدم قاعدتنا النتيجة القائلة بموجب أن تكون هناك جزئيات بالاضافة إلى الكليات ^(٤) .

ibid., p. 112.

ibid., p. 112-3.

ibid., p. 113.

ibid., p. 115-6.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

إن هذه الحجة التي يستند إليها رسل في تقرير الجزئيات وهي الحجة التي تسلم بأن العلاقات المكانية تستلزم تباين حدودها ، حجة ذات أهمية كبرى في نظرية رسل المتقدمة عن الكلليات والجزئيات . بل لعلنا من أهم ما يميز هذه النظرية عن نظريته المتأخرة ، وتبعاً لهذه الحجة لا يمكن أن تكون حدود العلاقات المكانية كلييات أو مجموعات من الكلليات ، بل يجب أن تكون جزئيات يمكن أن تكون متشابهة تماماً ، إلا أنها متباينة من الناحية العددية^(١).

ويرى رسل أن من المرغوب أن نتحدث عن « المواضع » والأشياء أو الكيفيات التي « تحتل » المواضع دون أن تتضمن حديثنا شيئاً عن الوضع المطلق . ويجب أن ندرك أن « الوضع » حسب هذا الرأي الذي يأخذ بالوضع النسبي - ليس محدداً تماماً ، إلا أن فائدته - في اعتقاد رسل - يمكن توضيحها كما يلي : لنفرض أن العلاقات المكانية لمجموعة من الموضوعات - ولتكن حيطان الحجره وأثاثها - تبقى بلا تغير لفترة من الزمن بينما تكون مجموعة متوالية من الموضوعات الأخرى - ولكن مجموعة من الناس يجلسون بالتعاقب على كرسي معين - لكان لمجموعة الناس - الواحد بعد الآخر - مجموعة من الخواص المعينة تتوقف على العلاقات المكانية بالحيطان والأثاث ، فالموضع هنا مجموعة محددة من العلاقات المكانية بموضوعات معينة لا تتغير علاقاتها المكانية بعضها البعض الآخر بخلاف تلك الفترة من الزمن . وعلى ذلك فحين نقول أن الشيء الواحد لا يكون إلا في موضع واحد في وقت واحد إنما نعني أن هذا الشيء ليس له إلا مجموعة من العلاقات المكانية بمجموعة من الموضوعات في وقت واحد^(٢).

ويعزز رسل حجته السابقة القائمة على التباين العددي بحجة أخرى مماثلة بالنظر إلى محتويات العقول المختلفة ، وهو اختلاف المعتقدات . فإذا كان شخصان يعتقدان أن اثنين واثنين تساوي أربعة ، وافترضنا أن معاني هذه الألفاظ واحدة بالنسبة لهما فقد نقول إنهما يعتقدان نفس المعتقد . إلا أننا هنا إزاء معتقدين . أحدهما اعتقاد أحد الرجلين والآخر اعتقاد الرجل الآخر . فهنا إذن ذاتان ، وتباين النوات في حالتها هو ما يؤدي إلى تباين المعتقدات . ولا يمكننا أن نرد هذه النوات إلى مجموعة من الكيفيات العامة ،

ibid., p. 118.

(١)

ibid., p. 113-9.

(٢)

فلو كان أحد الرجلين مثلاً يتميز بفعل الخير والغباء وحسب التورية في الكلام . لما صح أن تقول أن « فعل الخير والغباء وحسب التورية في الكلام يعتقد أن اثنين واثنين تساوي أربعة » ، ولا يصح ذلك مهما زدنا من عدد الكيفيات ، بل إننا مهما زدنا من عدد الكيفيات لكان من الممكن أن تكون الذات الأخرى متصفة بنفس هذه الكيفيات . ولذا فلا يمكن أن تكون الكيفيات هي سبب تباين النوات ، وينتهي رسل إلى القول بأن النوات أو الموضوعات هي جزئيات والكيفيات العامة يمكن أن تكون محمولات^(١) .

وهكذا نلاحظ أن الأساس الذي أقام عليه رسل حجته على وجود الجزئيات قائم على أساس أن العلاقات المكانية المعينة التي يمكن إدراكها تستلزم تباين حدودها ، فمثلاً إذا كان س فوق ص فيجب أن يكون س و ص كائنين مختلفين ، وعلى هذا الأساس يمكننا أن نسلم القول بأن الشيء لا يمكن أن يكون في مكانين في نفس الوقت ، ولا يكون هناك ضرر من هذا القول^(٢) .

وبهذه الصورة يقرر رسل وجود « الجزئيات » كما قرر وجود « الكليات » ويعارض بذلك كلا من الواقعيين الذين يرفضون القول بالجزئيات ، والإسميين الذين لا يسلمون إلا بالجزئيات ويرفضون القول بالكليات ، وهو بهذه الحجج يؤكد التمييز بين هذين النوعين على وجه يصبح معه هذا التمييز نهائياً . كما تصبح التميزات السابقة التي أشرنا إليها تميزات مطلقة . فقد ذكرنا أنواعاً ثلاثة من التميزات : الأولى بين المركبات الحسية والتصورات ، والثاني بين الكائنات التي توجد في الزمان ، والكائنات التي لا توجد في الزمان ، والثالث بين المسميات والأفعال . إلا أن هناك تمييزاً رابعاً نشأ في سياق المناقشة السابقة وهو التمييز بين الكائنات التي توجد في موضع واحد — وليس في أكثر من موضع — في وقت بعينه ، والكائنات التي إما إنها لا يمكن أن توجد في أي مكان أو توجد في مواضع متعددة في نفس الوقت . فما يجعل البقعة الجزئية في اللون الأبيض « جزئياً » بينما البياض « كلياً » هو أن البقعة الجزئية لا يمكن أن توجد في موضعين في آن واحد ، بينما البياض — إن كان موجوداً على الإطلاق — فهو يوجد حيث تكون هناك أشياء بيضاء^(٣) .

ibid., p: 120.

ibid., p. 121.

ibid., P. 121.

(١)

(٢)

(٣)

وعلى أساس هذا التمييز الأخير يمكن أن نتأكد التميزات الثلاثة الأخرى : فـسـلـيـمـنا بالجزئيات بالمعنى الرابع يمكننا أن نقيم تقسيماً مطلقاً بين المدركات الحسية والتصورات ، فالبياض الذى هو كل تصور ، بينما البقعة البيضاء الجزئية مدرك حسي . ولولم نسلم بالمعنى الرابع لكائنات المدركات الحسية متطابقة مع تصورات معينة . وعلى نفس هذا الأساس نستطيع القول بأن الكيفيات العامة مثل البياض لا توجد فى زمان ، بينما الأشياء التى توجد فى الزمان هى الجزئيات بالمعنى الرابع . أما التمييز الثالث فهو أكثر صعوبة نظراً للشك المتعلق بما إذا كانت المحمولات أفعالا أو ليست بأفعال ، ولتجنب ذلك نستبدل بهذا التمييز تمييزاً آخر بين المحمولات والعلاقات من ناحية ، وجميع الأشياء الأخرى من ناحية أخرى ، فكل ما ليس بمحمول أو علاقة هو - حسب أحد التعريفات التقليدية - جوهر ، باستثناء صفة عدم الفناء التى ينسبها التعريف التقليدى إلى الجوهر ، وعلى أساس ذلك تكون الجواهر متطابقة مع الجزئيات بالمعنى الرابع ، والمحمولات والعلاقات بالكليبات^(١).

وهكذا يكون لدينا تقسيم لجميع الكائنات إلى فئتين : (١) الجزئيات التى تدخل فى المركبات بوصفها فقط موضوعات للمحمولات أو حدودا للعلاقات ، ولا يمكن أن تشغل أكثر من موضع واحد فى وقت واحد فى المكان الذى تنتمى إليه ، و (٢) الكليات التى ترد فى المركبات بوصفها محمولات أو علاقات ، وهى لا توجد فى زمان ، وليس لها أية علاقة بموضع قد لا تكون لها موضع آخر فى آن واحد . إن أساس تسليمنا بأن هذا التقسيم أمر لا مفر منه هو الحقيقة الواضحة بذاتها القائلة إن العلاقات المكائنية المعينة تستلزم تباین حدودها ، مع الحقيقة الواضحة بذاتها القائلة أن من الممكن منطلقاً بالنسبة للكائنات التى لها مثل هذه العلاقات المكائنية ألا تكون قابلة للتمييز تماماً من جهة المحمولات^(٢).

هذه هى نظرية رسل المتقدمة فى الكليات والجزئيات ، وهى نظرية تبدو شبيهة إلى حد كبير بنظرية زميله « جورج مور »^(٣) ، وهى تفترض من الناحية الانطولوجية

ibid., p. 122.

ibid., pp. 123-4.

(٢) يشير رسل فى بداية بحث « فى علاقات الكليات والجزئيات » إلى أن نظريته التى يبرسها فى هذا البحث شبيهة بنظرية مور التى عرضها فى بحثه الذى قرأه على الجمعية الأرسطية (١٩٠٠ - ١٩٠١) « الهوية » ، وكل ما هنالك أن فى بحث رسل فصول لطبيعية المكان المحسوس فى مقابل المكان الفيزيقي (ibid., p. 159) ، ويتحدث « الآن دوناجان » فى مقال له بعنوان « الكليات والواقعية الميتافيزيقية » عن نظرية رسل ونظرية مور وكأنها نظرية واحدة ويستشهد بأقوالهما مما لشرح « نظريتهما » أنظر : -

أن هناك كليات - كيفيات وعلاقات ، كما أن هناك جزئيات ، ما دامت العلاقات المكانية تستلزم تباين حدودها . ولترجيء مناقشتنا لهذه النظرية إلى ما بعد عرضنا لنظريته المتأخرة .

نظرية رسل المتأخرة في الكليات والجزئيات :

إذا كان رسل قد عرض نظريته المتقدمة عرضاً يمكن وصفه بالوضوح والاتساق على وجه بدت معه مشكلة الكليات والجزئيات مشكلة يسيرة يستطيع أن يقرر فيها رأيه وهو على ثقة كاملة من صحة ما يقول ، فإنه يأتي أخيراً فيما أطلقنا عليه ، « نظريته المتأخرة » ليعترف بأن مشكلة الكليات (والجزئيات) مشكلة صعبة ليس في تقريرها فحسب بل وفي صياغتها أيضاً^(١) ، وأنه لا يعرف الإجابة على كثير من المشاكل التي تثار حولها^(٢) . ولعل هذا ما يفسر لنا قوله في « فلسفتي كيف تطورت » من أنه كان يتحدث عن الكليات في أعماله المتقدمة (مشاكل الفلسفة) حديث الواثق الذي لم يعد يشعر به في أعماله المتأخرة^(٣) . ولهذا جاءت نظريته المتأخرة مستعصية على الفهم ، قابلة للتأويلات والتفسيرات المتناقضة ، تعوزها البساطة وتفقر إلى الوضوح الذي كانت تتميز به نظريته المتقدمة .

إلا أننا نقول منذ البداية أن رسل ما يزال في نظريته المتأخرة هذه يميز بين الجزئيات والكليات ، ويقرر هذين التوعينين في نفس الوقت . ولم يرد - كما فهمه - ريتز « الجزئيات إلى الكليات لينتهى بأقرار نزعة كلية منكرة بذلك وجود الجزئيات^(٤) . إلا أننا في الواقع قد نلتبس العنبر لويتز وغيره ممن قد يفهمون رسل بهذه الطريقة ، ذلك لأن رسل لم يكن - في اعتقادنا - واضحاً في تعبيراته في هذا الشأن إن لم نقل أنه كان متناقضاً

Donagan, A., *Universals and Metaphysical Realism*, reprinted from *The Monist* (1963) in *The Problem of Universals*, edited by Landesman, ch. Basic Book , New York-London, 1970, P. 98f.

Inquiry, p. 344.

(١)

p. of U., p. 34.

(٢)

My ph. D., p. 102.

(٣)

Weitz, M., "Analysis and the Unity of Russell's philosophy *The philosophy of Bertrand Russell*, P. 81.

(٤)

في بعض الأحيان . فقد نفهم من بعض أقواله أنه يفسر الكليات في حدود الجزئيات حيناً ، ولكن في أحيان أخرى قد نفهم العكس تماماً . يقول رسل في « تحليل العقل » .

وسواء أكان هناك كل يسمى « البياض » أو كانت الأشياء البيضاء مفرقة هل أنها تلك الأشياء التي لها نوع معين من التشابه ، مأخوذة كقياس ... فهذه مسألة لا تمينا ، وهي في اعتقادي مستحبة حل الحل تماماً . ولأغراضنا قد تأخذ لفظ « أبيض » ليدل على مجموعة معينة من الجزئيات المتشابهة أو تجمعات من الجزئيات (١)

ويبدو هنا أن رسل قد فشل في إيجاد طريقة لحل التراجع القائم بين الواقعيين والإسميين في هذه المشكلة ، إلا أنه يتسنى هنا إلى ما يشبه الموافقة على ما يذهب إليه الإسميون من أمثال بيركلي وهيوم اللذين كانا موضع معارضته في نظريته المتقدمة . فإن « أبيض » لم يعد « كليا » بل أصبح مجرد لفظ يدل على تجمعات من الجزئيات .

إلا أن هذا القهم سرعان ما يرد عليه رسل في « موجز في الفلسفة » إذ يقول :

لو رأيت بقعة بيضاء واستدعيتها من طريق الصور الذهنية ، لما كان لديك تصور ، ولكن لو كنت تفكر في البياض لكان لديك تصور . وبالمثل فأنت لو فكرت - بعد رؤيتك لعدد من قطع التنقيذ - في الاستدارة بوصفها الخاصة المشتركة لجميع قطع التنقيذ لكان لديك تصور ، لوصفك تفكيرك في مثل هذه الحالة هو « كل » أو فكرة أفلاطونية (٢) .

وإضح من ذلك أن رسل لم ينكر الكليات ، ولم يتر حول وضعها الميتافيزيقي أى شك بل يبدو هنا وكأنه فيلسوف واقعي بالنسبة للكليات ، وليس أسمى كما بدا لنا منذ قليل .

أما ما قد يفهم من أقواله في إنكار الجزئيات والأخذ بنظرية كلية ، فهو أمر قد عبر عنه رسل بصورة أكثر وضوحاً من تعبيراته التي قد نفهم منها إنكاره للكليات ، يقول رسل في « بحث في المعنى والصدق » .

إنني أقتح استخدام ما يسمى عادة « الجزئيات » والاكتفاء بالفاظ معينة ، تلك التي تعد عادة كليات ، مثل « أسمر » و « أزرق » و « صلب » و « لين » وهكذا (٣) .

A. of mind, p. 196.

philosophy, p. 211.

Inquiry, pp. 94-5.

(١)

(٢)

(٣)

ويقول أيضاً في « فلسفى كيف تطورت » ، معلقاً على نظريته التى عرضها في « المعرفة الإنسانية » .

هذه النظرية التى طورها في « المعرفة الإنسانية » ما زالت تبدو لي مقنعة ، وأنا أفضلها لأنها تتخلص من الحاجة إلى افتراض تلك الكائنات التى لا يمكن التسليم بها ولا معرفتها ، ولولا هذه النظرية لكانت الجزئيات هى بينها هذه الكائنات^(١) .

فقد نفهم من هذه الأقوال أن رسل يريد الاستغناء عن الجزئيات ويكتفى بتقرير الكليات ، أو بمعنى أصح يريد تفسير الجزئيات في حدود الكليات . إلا أن الجملة الأخيرة من النص الأخير قد نفهم منها عكس ذلك ، فقد كان يمكن التخلص من الجزئيات بوصفها من بين هذه الكائنات التى يريد التخلص منها « لولا نظريته التى يقول بها » ، وكان نظريته قد استبقت على الجزئيات ولم تتخلص منها .

كل هذا إنما يدل على مدى ما يحيط بهذه النظرية من غموض ، وما يمكن أن تحمله من تأويلات . إلا أن هناك — في اعتقادنا — حقيقة هامة لوتبينها تماماً لزال هذا الغموض ، ولا تمتح هذه التأويلات . ولاستطاعا أن نفهم نظرية رسل فهما واضحاً . فإذا كان رسل في نظريته المتقدمة قد اعتبر الكيفيات مثل « أحمر » و « أزرق » وهكذا « كليات » فقد أصبحت مثل هذه الكيفيات في نظريته المتأخرة « جزئيات » . ثم إن هذه الجزئيات في هذه النظرية المتأخرة قد اتخذت صورة أخرى غير الصورة التى كانت عليها في النظرية المتقدمة ، حيث خضعت لتحليل أبعاد مما كانت تخضع له النظرية المتقدمة . فقد أراد أن يتخلص نهائياً مما قد يشوب نظريته المتقدمة من الصوب المتعلقة بفكرة « الجوهر » ، فجاء ليقرر أن الجزئيات ليست « جواهر بسيطة » ، بل هى مركبات مما أطلق عليه اسم الكيفيات المتصاحبة Compresent qualities ، ومعنى ذلك أن ما يعده المنطق لتقليدى « جزئيات » إنما هو مجموعات من الكيفيات ، بحيث يمكن أن تستبدل بالجزئيات نتائج من هذه الكيفيات المتصاحبة ، لأن هذه الكيفيات تكنى تماماً للتصير عن الجزئيات ، تماماً كل فعل بالنسبة للمادة والعقل ، فقد استغنى عنها — كما عرفنا — مستبدلاً بها

« فئات » من الأحداث . ولكن لما كانت الكيفيات هي - من وجهة النظر التقليدية - « كليات » فقد فهمت نظرية رسل على أنها تلغى الجزئيات وتفسرها في حدود الكليات . ويكون رسل بذلك قد تخلص من ثنائية الكليات والجزئيات ووضعا في مقابلها نظرية « واحدة » لا تقرر إلا الكليات . إلا أن هذا الفهم كما هو واضح فهم خاطئ ، فإن رسل لم يستغنى عن الجزئيات من قائمة « ما هناك » ، ولم يكن يهدف حتى إلى « تحليل متحرر من الجزئيات »^(١) . اللهم إلا إذا اعتبرنا الجزئيات هنا مرادفة للجواهر . إلا أننا لو تبينا أن رسل لم يعد يعتبر الكيفيات « كليات » ، بل « جزئيات » ، وأصبح « مركب الكيفيات المتضاحبة » دالا على « جزئي » وليس على كلي ، لزال سوء الفهم ولاستطعنا أن نثبنت حقيقة موقف رسل .

إلا أن هذا لا يعنى أيضاً أن رسل قد ألغى الكليات ، وفسرها على أساس الجزئيات . وبذلك يكون قد رفض القضايا ذات الصورة الحتمية رفضاً قاطعاً . حقيقة أن رسل قد ضيق من مجال الكليات ، كما أنه قد أصبح متردداً في تقرير وضعها الميتافيزيقي ، إلا أنه مع ذلك - كما سنعرف بعد قليل - لم يزال يقررها ويقرر القضايا ذات الصورة الحتمية ، وبذلك يكون رسل قد أقر بالترعين معاً - الكليات والجزئيات ، ولم يزال في هذه النظرية المتأخرة ثنائياً بالنسبة لهذه المسألة .

هذا في اعتقادنا هو مفتاح سر فهمنا لنظرية رسل المتأخرة ، ولو صبح هذا الفهم لأصبح من اليسير فهم هذه النظرية وعرضها بصورة لا يبدو فيها هذا التناقض الظاهري الذي أشرنا إليه .

ولعل أول ما يجب أن نبداً به في شرح هذه النظرية هو تحديد ما يقصده رسل بمركب الكيفيات . وهنا نلاحظ أن رسل يطلق إسم « الكيفيات » على درجات محددة من اللون ،

(١) استخدم « بيرجمان » هذا الاصطلاح كأساس لمناقشة نظرية رسل في موضوع الكليات والجزئيات كما عرضها رسل في « بحث في المنطق والصدق » ، كما يستخدم أيضاً اصطلاح « اللغة المتحررة من الجزئيات » ومن الغريب أن هذا المقال ينصب على مناقشة فكرة « التحرر من الجزئيات » على الرغم من أن المؤلف لا يقر بأن تحليل رسل كان متحرراً من الجزئيات . انظر

ودرجات محددة من الصلابة . وأصوات يمكن تعريفها بشكل كامل على أنها حدة أو علو ،
ويطلق ذلك على كل خاصية مميزة أخرى وهكذا^(١).

ولعل أوضح صياغة قدمها سل المركب الكيفيات هي التي قدمها في حلود سيكولوجية
على النحو التالي :

لو كنت أرى شيئاً ، وكنت في نفس الوقت أسمع شيئاً آخر ، لكان بين خبرتي البصرية
وغيرك السمعية علاقة « المتصاحب » Compresence ، ولو كنت في نفس اللحظة أذكر شيئاً
حدث أمس ، أو أدرك الألم من زيارة وشيكة سأقوم بها لطبيب الأسنان ، لكان تذكرتي
وذاقتي « متصاحبين » أيضاً مع ذاقتي وسماعي ، ويمكننا الاستمرار في تشكيل كل مجموعة خبرتي
الحاضرة وكل شيء متصاحب معها . وبعبارة أخرى لتكن هناك أية مجموعة من الخبرات التي
هي جميعاً متصاحبة ، وكلما وجدت شيئاً متصاحباً مع كل عضو من أعضاء المجموعة أضيفه إلى هذه
المجموعة ، وأستمر على هذه الطريقة حتى لا يكون هناك شيء آخر متصاحب مع كل عضو من
أعضاء المجموعة . وهكذا أصل إلى مجموعة تحوز الخاصيتين التاليتين : (١) أن كل أعضاء المجموعة
متصاحبة ، (ب) لا شيء خارج المجموعة يكون متصاحباً مع كل عضو من أعضاء المجموعة .
مثل هذه المجموعة سوف أطلق عليها « المركب الكامل المتصاحب » Complete complex
of compresence

إلا أن هناك مسألة يمكن أن يثيرها التعريف السابق للمركب الكامل للمتصاحب ،
وهي : هل من الممكن الوصول إلى مثل هذا المركب ؟ إن رسل يعترف بعلم إمكاناتنا
معرفة ما إذا كان مركب المتصاحب مركباً كاملاً على الإطلاق ، ما دام من الممكن
أن يكون هناك شيء آخر - لا نكون على وعي به - متصاحباً مع كل جزء من أجزاء
المركب الناتج^(٢) ، إلا أن ذلك لا يعني أن « المركب الكامل للمتصاحب » فكرة
زائدة لا قيمة لها ، ويمكن أن نستبدل بها فكرة « مركب المتصاحب » وحسب ، تلك
التي يعني بها رسل مجرد تصاحب أشياء متعددة ، فإذا كانت هناك أشياء أخرى
متصاحبة معها جميعاً فيمكن أن تضاف إليها لتشكيل جميعاً مركباً^(٣) . بل أنه

Inquiry. P. 98.

(١)

HK, p. 312.

(٢)

ibid., p. 322.

(٣)

ibid., p. 322.

(٤)

في اعتقادنا أننا يأخذ فكرة المركب «الكامل» للتصاحب كفكرة أساسية لتعريف الجزئيات^(١).

وننتهي من هذه النقطة الهامة في موضوعنا إلى أن نرسل يأخذ «مركبات التصاحب الكاملة» لتحل محل «الجزئيات»، ويصل إلى هذا الرأي من خلال مناقشته لثلاث من وجهات النظر في الجزئيات: الأولى - وهي وجهة نظر «ليستر» - التي ترى أن الجزئ يتركب من كفيات ، ويتم تعريفه بإحصاء جميع كفياته ، والثانية - وهي وجهة نظر «توما الأكويني» - تقرر أن تعريف الجزئ إنعسايم عن طريق وضعه للمكانى - الزماني ، والثالثة - وهي وجهة نظر معظم التجريبيين المحدثين - تقول إن التباين العددي نهائى وغير قابل للتعريف^(٢).

إن الرأي الثانى من هذه الآراء الثلاثة يمكن رده إما إلى الأول أو الثالث حسب التفسير الذى تقدمه له ، فيمكن تفسير الوضع المكانى - الزماني على أنه مجموعة من الكفيات ، وبذلك نرده إلى الرأي الأول ، ويمكن تفسيره على أساس أنه يعبر عن التباين العددي ، ونزده بذلك إلى الرأي الثالث^(٣). ولا ندرى في الواقع سبباً يدعو رسل إلى هذا الرد سوى التخلص من فكرة «الجوهر» التي يقوم عليها الرأي الثانى ، بل لحل من الدوافع الرئيسية التي دفعت رسل للقول بنظرية «الكفيات للتصاحبة» هي استبعاد كل ما يمكن أن يكون متصلاً بفكرة الجوهر ، وعلى نفس هذا الأساس يرفض رسل الرأي الثالث من هذه الآراء ، فلو أخذنا لونا معيناً من ألوان قوس قزح ، وليكن س ، فإن س يتكرر أينما كان هناك قوس قزح أو ألوان الطيف ، ففي كل مناسبة من هذا التكرار نقول أن هناك «حالة» فردية من حالات س ، فهل تكون كل حالة جزئياً لا يقبل التحليل حيث تكون س كيفية له ؟ أم هل كل حالة مركب من كفيات وتكون س إحدى هذه الكفيات ؟ الاحتمال الأول هو

(١) الواقع أن استخدام رسل لاصطلاحى «مركب التصاحب الكامل» و «مركب التصاحب» ليس دقيقاً تماماً ، وبحسب اقتراح أسبانا وكأنه يستعملها بمعنى واحد على الرغم من تحديده لما حل الوحد السابق . وعلى سبيل المثال يقول في صفحة ٢٢٥ من «المعرفة الإنسانية» أن مركب التصاحب يقوم مقام ما يسمى تقليدياً «الجزئيات» . بينما يذهب في فلسفته كيف تطورت (ص ١٧١) إلى أن «المركب الكامل للتصاحب» يحل محل «الجزئيات» . ولا شك أن هذا الاستخدام الأخير هو الصحيح .

النظرية الثالثة (أو الرأى الثالث) ، والآخر هو النظرية الأولى (أو الرأى الأول) ، ويمكن أن نوجه إلى الاحتمال الأول كل ما يمكن أن نوجهه إلى فكرة الجوهر من اعتراضات ، فالجزئ هنا لا يمكن تعريفه أو التعرف عليه أو معرفته ، وهو لا يخدم إلا الغرض التحوي لتقديم الموضوع في العبارة الحتمية مثل « هذا أحمر » ، ومن الخطورة أن تسمح للنحو أن يرشد الميتافيزيقا التي نريد إقامتها^(١) . وبذلك يرفض رسل الاحتمال الأول الذي يعبر عن الرأى الثالث من الآراء التي تناقشها .

وهنا نكون أمام الاحتمال الآخر وهو ما يعبر عنه الرأى الأول . إلا أن الصعوبة هنا - في اعتقاد رسل - تكمن في إيجاد شيء لا يتكرر ، ولا كانت الكيفية البسيطة قابلة للتكرار فلا سبيل أمانا للهروب من هذه الصعوبة سوى « مركب » الكيفيات المتصاحبة^(٢) . فهذا المركب لا يتكرر بالنظر إلى خبرة الشخص ، كما أنه يحوز جميع الخواص الصورية التي تتطلبها « الأحداث » ، أى : إذا كان ا ، ب ، ج مركبات تصاحب كاملة ترتب على ذلك أنه إذا كان ا يسبق كلية ث ، فلا يكون ا ، ب متطابقين ، ولو كان ب يسبق كلية ج لكان ا يسبق كلية ج وعلى ذلك تكون .

الحالة الفردية لكيفية ما . . . هي مركب الكيفيات المتصاحبة التي تكون الكيفية المعنية واحدة منها . ويبدو هذا الرأى طبيعيا في بعض الحالات . فلعائلة « الرجل » الفردية كيفيات أخرى بجانب الإنسانية ، فقد يكون أبيض أو أسود ، فرنسيا أو إنجليزيا ، حكيما أو أحمقا وهكذا ، ويحدد جواز صفاته التي تكن لتمييزه عن بقية الجنس البشرى ... إن مجموعة الكيفيات وحدها هي التي تجعل الحالة فريدة ، فكل إنسان يكون في الواقع معروفا عن طريق هذه المجموعة من الكيفيات التي لا تكون الإنسانية سوى كيفية منها^(٣)

وعلى ذلك تحمل « مركبات الكيفيات » المتصاحبة « أو » المركب الكامل للتصاحب « عمل » الجزئيات . ولكن قد يقال إذا كان هذا الأمر واضحا بالنسبة للأشياء والأشخاص ، فهو ليس واضحا في بعض ما نسميه « جزئيات » مثل نقاط المكان

ibid., p. 311.

(١)

ibid., p. 312.

(٢)

ibid., p. 312.

(٣)

ibid., p. 316.

(٤)

ولحظات الزمان وجزيئات المادة وغير ذلك مما يرد في العلم المجرد . فقد يبدو الجزئ هنا كما لو كان « مجرد » حالة فردية تختلف من غيرها في العلاقات لا في الكيفيات ، وهذا في اعتقاد رسل غير صحيح ، فحين يوجد نفس شكل اللون في موضعين في آن واحد فإننا نكون إزاء شكل واحد لا شكلين ؛ ولكن يكون لدينا مركبان يتحد فيهما اللون بالكيفيات ليقدم لنا ذلك كله وضعاً في المجال البصري ^(١) .

وهكذا تتحدد جميع الجزئيات بمركبات الكيفيات . بحيث يمكن إحلال هذه المركبات محل الجزئيات على وجه لا تصبح معه الكيفيات « كليات » كما كانت في نظرية رسل المتقدمة . وهي كذلك بالفعل في وجهة النظر التقليدية .

ولعل من النتائج الهامة التي تترتب على هذه النظرية أن رسل لم يعد يعتبر قضية مثل « هذا أحمر » أو « هذه الوردة حمراء » من القضايا الحتمية . فالقضية « هذا أحمر » ليست حتمية بل هي من الصورة « الحمرة هنا » ، حيث أن « أحمر » هنا اسم وليس معمولاً ^(٢) ، وفي قضية « هذه الوردة حمراء » يدل « هذا » على كيفيات مكانية معينة توجد في الوقت الذي تكون فيه هذه القضية منطوقة ، ويدل لفظ « وردة » على حزمة من الكيفيات كذلك التي يقدمها القاموس تحت لفظ الوردة ، كما يدل لفظ « أحمر » على كيفية توجد في بعض الورد ولا توجد في بعضها الآخر ، وبذلك يكون ما قلناه في هذه العبارة شيئاً من قبيل القول « في الوقت الحالى فإن كيفيات مكانية معينة ، والكيفيات التي يتم بها تعريف لفظ وردة ، والحمرة ، كلها موجودة معاً أو هي « متصاحبة » ، وهذه ليست بقضية حتمية ^(٣) . إلا أن ذلك لا يعنى أن رسل قد رفض القضايا الحتمية ، ويكون بذلك قد أنكر جزءاً من الكليات ، بل ما زال يقرر هذه القضايا ، وعلى سبيل المثال القضية « الأحمر لون » أو القضية « من العالى نعمة » ، من القضايا الحتمية ، وهكذا فن وجهة نظر التركيب ، اللغوى ، فإن ما كان يعتبر قديماً كليات مثل « أحمر » قد أحل مكان الجزئيات

HK, PP. 216-7.

(١)

Inquiry, p. 97.

(٢)

P. of U., p. 27.

(٣)

بينما احتلت ألفاظ مثل « لون » أو « نغمة » . . . مكان الكليات ومثل هذه الألفاظ إنما تعبر عن خواص تنتمي إلى كيفيات عديدة^(١) .

ومن نتائج هذه النظرية أيضاً أن « الشيء » هنا ليس جوهراً قائماً بذاته له كيفيات متعددة . وهذا بالطبع عكس ما يقر به الحس المشترك . فبينما يذهب الحس المشترك إلى أن « الشيء » - يحوز كيفيات : ولكن لا يتم تعريفه عن طريقها ، بل عن طريق الوضع المكاني - الزماني ، فإن رسل يذهب إلى القول أنه حيناً يكون هناك شيء - بالنسبة للحس المشترك - يحوز على الكيفية س ، يجب أن نقول أن س نفسها ، موجودة في ذلك المكان . وأتينا يجب أن نضع مكان الشيء مجموعة الكيفيات الموجودة في المكان المقصود ، وعلى ذلك تصبح « س » إسماً وليس محمولاً . إن مثل هذا الرأي يبعدنا - في اعتقاد رسل - عما لا يقبل المعرفة^(٢) « فالشيء » إذن لا يعدو كونه مجرد حزمة من الكيفيات . وبالتالي لا يكون هناك شيان متشابهين تماماً . وما دفع رسل إلى هذا القول هو أن تعريف الوضع في المكان يتم عن طريق كيفيات معينة لا أن يتم التعرف عليه من حيث هو كذلك^(٣) .

ونلاحظ هنا أن النقطة الهامة في نظرية رسل هي أن الكيفيات قد أصبحت معبرة عن « جزئيات » لا عن « كليات » فلو سألنا الآن كيف تكتسب الجزئيات هذه « الجزئية » التي تكون لها ؟ أو ما نوع الأشياء التي يمكن أن تكون لها الخواص الصورية المطلوبة للتقريب المكاني - الزماني ؟ أى ذلك الشيء الذي يجب أن يحدث فقط في زمان ومكان ولا يجب أن يتكرر في مناسبة أخرى أو مكان آخر ، لكأن إجابة رسل :

بمقدار ما يكون الأمر متعلقاً بالزمان والمكان الفيزيقي فإن هذه الشروط تكون متحققة عن طريق « المركب الكامل للتصاحب » ، سواء كان هذا مشتقاً عن خبرات الحسية أو عن مجموعة كاملة من الكيفيات الفيزيكية المتداخلة . . . ولكن حين نأتي لنضع المكان الإدراكي موضع اعتبارنا فلنأخذ لا نكون في حاجة إلى إجراء مماثل ، فإذا ما رأيت في آن واحد بعتين من

Ibid., p. 27.

Inquiry p. 98.

p. of U., p. 25.

(١)

(٢)

(٣)

لون معين كانتا مختلفتين بالنظر إلى كيفيات أعلى - و - أسفل ، معين - و - نهال ،
ومن طريق هذه الكيفيات تكسب بقع اللون جزئيتها^(١) .

وهكذا تكون بقع اللون جزئيات . ويكون « المركب الكامل للتصاحب » معبراً
عن جزئى ، لأنه - فى اعتقاد رسل - من نفس النمط المنطقى الخاص بالكيفية
الوحيدة^(٢) . وهذا هو الأساس الهام الذى بنى عليه رسل نظريته المتأخرة عن
الجزئيات . إلا أن ذلك قد يعنى أن تفسر الكيفيات على أنها جزئيات لم يترك الشيء
الكثير مما قد يقال عن الكليات فى هذه النظرية . وهنا نصل إلى مشكلة الكليات
عند رسل فى هذه المرحلة المتأخرة .

ونبدأ فى حديثنا عن الكليات هنا بالملاحظة التى أشرنا إليها منذ قليل وهى أن
رسل لم يرفض الصورة العملية للقضايا ، بل أقر بوجود قضايا حملية من أمثال « الأحمر
لون » ، فى هذه القضية يكون المحمول « لون » لفظاً دالاً على كلى ، وبذلك يكون
رسل قد سلم بالكليات بالإضافة إلى الجزئيات .

إلا أن مثل هذه القضية قد تثير تساؤلاً له ما يبرره وهو : أليست « الحمرة »
مثل « اللون » اسم فئة يدل على عدد من الكيفيات المختلفة ، وبذلك يكون لفظاً
دالاً على كلى مثله فى ذلك مثل « اللون » ؟ الواقع أن العالم - فى اعتقاد ورسل
- هو نموذج من كيفيات pattern of qualities ، ولو صح ذلك لما
وجب - فى رأيه - أن تكون للكيفيات تلك العمومية الغامضة التى يشير إليها لفظ
« أحمر » ، بل يجب أن تكون لها الدقة الخاصة بشكل جزئى واحد . فليست
الألفاظ التى تستخدمها لتدل على الكيفيات دقيقة بدرجة كاملة ، فنحن نستخدم
لفظاً مثل « أحمر » لينطى منطقة واسعة من أشكال اللون المختلفة ، وتعريف مثل
هذا اللفظ ينطوى على غموض أساسى كالغموض الذى تنطوى عليه الألفاظ مثل
« أصلع » و « طويل » . فلو ما نظرنا إلى سلسلة متدرجة من أشكال اللون للاحظنا أن بعض
أشكال اللون حمراء على وجه اليقين ، وبعضها ليس أحمر على وجه اليقين ، ولكن
تكون هناك عند حدود هذين الطرفين أشكال معينة لا نعرف ما إذا كانت تسمى

«حراء» أم لا . فعريف «أحمر» يجب أن يبدأ من شكل اللون الذي هو أحمر على وجه اليقين ، فنقول «الأحمر» يعنى شكل مثل هذا إلى حد ما ، ويمكن تقديم تعريفات مماثلة لجميع الأسماء العادية مثل «صلب» و «لين» و «حريف» ولكن مع وجود نفس الغموض الأساسى . إلا أن عكس ذلك يمكن أن يقال عن «اللون» الذى لا يبدو فيه مثل هذا الغموض ، فلا نستطيع أن نتخيل أى شىء يكون لوناً إلى حد ما ، فلكل شىء فى المجال البصرى لون ، فلفظ «اللون» هو على الحقيقة «كل» وحالاته الفردية هى الأشكال المتعددة ، ولذلك فإن مشكلة الكليات إنما تتعلق على وجه أفضل بالفاظ مثل «اللون» أكثر من تعلقها بالفاظ مثل «أحمر»^(١) .

والآن فلنأنا لو نظرنا إلى عبارة مثل «لون» حيث ؟ شكل جزئى ما ، لعرفنا من رسل أن تعريف «اللون» هنا لا يتم بإحصاء الألوان المتعددة - الأسود والأبيض والرمادى والبني والأوان قوس قزح - لأنه لو كان أمأى شكل من أشكال اللون لم أرو من قبل لما خالفتنى الشك فى أنه من اللون . وهذا يوضح وجوب أن تكون هناك خاصية عامة تختص بها الألوان . وعن طريق هذه الخاصية يجب أن يتم تعريف لفظ «اللون» ، وقد لا تكون هذه الخاصية كيفية بسيطة بالضرورة ، بل قد تكون خاصية علاقية معقدة^(٢) . ويقدم رسل مثالا لمثل هذا التعريف لا يدعى أنه تعريف كامل أو هو التعريف الوحيد فيقول : إننا نكو بدأنا من معطى ما وليكن ؟ الذى هو لون بحكم التعريف فسقول أنه إذا كان ب مماثلا تماماً ؟ لسمى ب لوناً ، وبوجه عام إذا كان م يسمى لوناً ، وكان ن مماثلا له تماماً سسمى ن لوناً^(٣) .

إلا أن مثل هذا الرأى قد يؤدى إلى إمكان أن نستغنى عن الكليات مثل «اللون» وأن نستبدل به التشابه الدقيق أو عدم إمكان التميز . ذلك لأن الكليات المتعددة المتاحة فى الإدراك الحسى يمكن تنظيمها فى حزم ، كل حزمة تشكل ما يمكن أن أن نسميه سلسلة التشابه Similarity-chain ، ويمكن تعريف هذه السلسلة كما يلى : لنبدأ من معطى ما وليكن ؟ ، فهذا المعطى يتضمن كل ما يكون متشابهاً

P. of U., pp. 28-9.

(١)

ibid., p. 29.

(٢)

ibid., p. 29.

(٣)

تماماً مع ١ ، أو ما يكون متشابهاً تماماً مع شيء متشابه تماماً مع أ . وهكذا .
وبعبارة أخرى تكون م متسمية إلى سلسلة تشابه ١ إذا كان هناك عدد متناه
من الحدود ب ، ج ، د ك : بحيث يكون ١ متشابهاً تماماً مع ب . وب
مع ح وك مع م . ويمكن أن نضع مالا تقبل التمييز indistinguishable
مكان « متشابه تماماً » . ويمكن أن نمضى بتلوج غير ملحوظ من أى شكل من اللون
إلى أى شكل آخر . من أى صوت إلى أى صوت آخر . من أى إحساس باللمس إلى
إلى أى إحساس آخر باللمس . من تذوق قطعة من اللحم البقرى المشوى إلى تذوق
بيضة فاسدة ، ولكن لا يمكن أن يكون هناك تحول متبادل بين معطيات حس
ومعطيات حس آخر ، أى بين الألوان والأصوات مثلاً ، فهنا فجوة لا يمكن
تغطيتها . ولو ما تم لنا التعرف على هذه الحزم لأمكننا أن نعطيها أسماء : فحزمة
تسمى « الألوان » ، وحزمة تسمى « الأصوات » وحزمة تسمى « المذاقات » ، وبهذه
الطريقة يمكننا أن نتجنب التسليم « بـكليات » مثل « اللون » ونستبدل به علاقة
التشابه التام أو عدم إمكانية التمييز^(١) .

ولكن هل يعنى هذا أننا لم نعد فى حاجة إلى الكليات ؟ الواقع أن الإجابة
على هذا السؤال تتوقف فى جانب منها على تقرير القضايا الحملية أو عدم تقريرها ،
فإذا ما قررناها أصبح التسليم بالكليات أمراً لا مفر منه ، وإذا لم نقررها أصبحت
نظرية رسل بمثابة رفض للكليات . ومن الواضح أن رسل لم يرفض القضايا الحملية ،
فلو كان من شكلاً معيناً من اللون لكان القول « س لون » قضية حملية^(٢) . وعلى ذلك
فالنظرية السالفة :

... لا تتخلص من الحاجة إلى الكليات ، فلم تزل هناك كليات تشير إليها المحولات
مثل اللون والصوت والطعم الخ . ومن الواضح أن جميع الألوان تشترك فى شيء ما ، ويتضح هذا
من أنك تستطيع أن تنتقل من أى لون إلى آخر بأنواع من التدرج لا يمكن ملاحظتها ،
ويصدق نفس الشيء على الصوت . ولعل هذه الأسباب كان لا بد على أن أعتبر « الأحمر
لون » قضية حملية أمثلة تنسب إلى « الجوهر الأحمر الكيفية لونا »^(٣) .

ibid., pp. 29-30.

R. to G., p. 685.

My ph. D., p. 171.

(١)

(٢)

(٣)

ولكن ما هو أهم من مسألة القضايا الحتمية هو موضوع الألفاظ العلاقية ، أى الألفاظ الدالة على علاقات ، وتشمل هذه الألفاظ على المحولات بوصفها ألفاظاً تدل على علاقات واحدة^(١) . إن أى لغة من اللغات ، لا يمكن أن تعبر عن كل ما نعرفه عن العالم ما لم يكن لديها من الوسائل ما تستطيع به أن تقول أشياء مثل « قبل ب » ، « مثل ب أكثر منه مثل ج » ، فالألفاظ مثل « قبل » و « مثل » أو ما يكون مرادفاً لهما جزء ضرورى من اللغة^(٢) ، ولذلك فمن المستحيل أن نبني لغة من اللغات يمكنها أن تقول الأشياء التى نريد أن نقولها إذا لم تكن هذه اللغة تحوى شيئاً سوى أسماء الأعلام^(٣) . هنا كان لا بد من الأقرار بالألفاظ العلاقية بوصفها جزءاً هاماً من أجزاء اللغة ، وبالتالي فلا بد من القول بأن هناك - من الناحية اللغوية - ألفاظاً كلية تعنى ما نسميه كليات .

وقبل أن نترك هذا الجانب اللغوى لا بد أن نميز بين « الاسم » واللفظ الدال على علاقة : فالاسم لفظ يمكن أن يرد بشكل يحمل معنى فى عبارة ذرية من أى صورة ، أما اللفظ الدال على علاقة فهو لفظ يمكن أن يرد فى بعض العبارات الذرية ، ولكنه لا يرد إلا فى تلك العبارات التى تحتوى على عدد مناسب من الأسماء . وعلى ذلك يكون « الكلى » - عند رسل - معنى اللفظ الدال على علاقة (إن كان هناك هذا المعنى)^(٤) .

ونصل الآن إلى السؤال التالى : إذا كانت هناك الفاظ كلية فى العالم اللغوى ، فهل هناك « كليات » فى العالم غير اللغوى ؟ يتناول هذا السؤال بالطبع الوضع الأنطولوجى للكليات . وهنا نلاحظ أن رسل يشير صعوبات حول التفسير الاسمى للكليات . فقد اعتقد الاسميون أن الكليات هى مجرد ألفاظ . ويمكن وجه الإشكال فى هذا الرأى أن اللفظ نفسه كلى ، فلفظ « قطعة » له حالات فردية كثيرة ، فاللفظ المنطوق هو مجموعة من الأصوات المتشابهة ، واللفظ المكتوب مجموعة من أشكال متشابهة ، فلو أنكرنا الكليات - كما يفعل ذلك بعض الرسميين - لما كان هناك شيء

inquiry, p. 348.

My ph. D., pp. 171-2.

P. of U., P. 31.

inquiry, p. 348.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

من قبيل اللفظ « قطة » . بل حالات مردية من اللفظ . وهذا ما يؤدي إلى أصعب مشكلة في الكليات وهي وضعها الميتافيزيقي^(١) . إن من الخطأ القول بأننا لسنا في حاجة إلى افتراض الكليات ، بل نحن في حاجة فقط إلى مجموعة من المنبهات للقيام بعمل مجموعة من الأصوات المتشابهة : ذلك لأن المدافع عن الكليات سيقول « إنك تقول أن القطعتين - بسبب تشابههما - تثيران نطق صوتين متماثلين هما معاً حالتين فرديتين للفظ « قطة » ، إلا أن القطة يجب أن تكون متشابهة « على وجه حقيقي » كل منها بالأخرى ، وكذلك يجب أن تكون الأصوات . فإذا كانت متشابهة « على وجه حقيقي » كان من المستحيل أن يكون « التشابه » مجرد لفظ . ذلك أنه لفظ تنطق به في مناسبات معينة ، أي حين « يكون » هناك تشابه . إن خدعك وحيلك . . . قد تبدو أنها تتخلص من الكليات الأخرى ، ولكن فقط من طريق وضع كل عملك على هذا الكلي الذي بقي لك - التشابه - ذلك الذي لم تستطع التخلص منه ، وعلى ذلك فيجب عليك بالمثل التسليم بكل الكليات الباقية^(٢) .

إلا أن هذا لا يعطى فكرة واضحة عن طبيعة هذه الكليات ووضعها الميتافيزيقي ، وكل ما يقدمه لنا مجرد وجوب التسليم بالكليات لاعتبارات لغوية . والواقع أن حديث رسل عن الوضع الميتافيزيقي للكليات حديث غير واضح تماماً ، ولا نستطيع القطع برأيه في هذه المسألة . إلا أن من الواضح أن رسل إنما يؤكد على تقرير العلاقات بوصفها أجزاء من التركيب غير اللغوي للعالم^٣ ، كما يقرر أيضاً أن هناك وقائع علاقة في العالم . يقول رسل :

لا يبدو لنا مهرب من التسليم بالعلاقات بوصفها أجزاء من التركيب غير اللغوي للعالم ، فالتشابه - وربما العلاقات الاتماثلية أيضاً - لا يمكن تفسيره - مثل « أو » و « ليس » .
حل أنه يتسنى إلى الكلام فقط ، فألفاظ مثل « قبل » و « فوق » مثلها في ذلك كتل أسماء الأعلام تماماً - إما « ثمن » شيئاً يقع في موضوعات الإدراك الحسي^(٤) .

ويقول أيضاً :

حينما تنتقل من العبارات التي تقرروا الوقائع إلى الوقائع التي تقررها ، فإن علينا أن نأل
أنفسنا عن خصائص العبارات - إن كان لما خصائص - التي يجب أن تختص بها الوقائع المقررة .
إن من الواضح تماماً أن هناك وقائع علاقية ، فالعبارتان « كان فيليب والد الإسكندر » و « الإسكندر
سبق قيصر » تقرران بوضوح وقائع عن العالم^(١) .

وعلى ذلك فإن ما يمكن أن يقوله رسل عن الوضع الميتافيزيقي للكليات لا يبدو
بعيداً عن مجال علاقة اللغة بالواقع . ولعل من الأمور التي يسلم بها رسل اعتقاده بأننا
من دراستنا للتركيب اللغوي نستطيع الوصول إلى معرفة واسعة عن بنية العالم^(٢) .

والآن إذا كان رسل يسلم بالعلاقات والوقائع العلاقية والعبارات التي تعبر عن
الوقائع العلاقية ، فهل يترتب على ذلك أننا إذا اعتبرنا الواقعة العلاقية « قبل ب » ،
كان في إمكاننا أن نقول أن هناك موضوعاً اسمه « قبل » ؟ وهنا يثير رسل مشكلة غموض
مثل هذا السؤال ، كما أنه من الصعب أن نرى كيف يمكن أن نجد عليه جواباً .
فهناك على وجه اليقين كلمات Wholes مركبة ذات بنية ، ولا نستطيع أن نصف
البنية بدون ألفاظ علاقية ، ولكن لو حاولنا أن نكشف كائناً ما تدل عليه هذه الألفاظ ،
ويكون له نوع خفي بين الكيان خارج المركب الذي يظهر فيه فليس من الواضح على
الإطلاق أننا سوف ننجح في هذه المحاولة . وما يعتقد رسل في ضوحيه إنما هو أمر
خاص باللغة ، فالألفاظ العلاقية لا يجب استخدامها إلا على أنها تقيم علاقات بالفعل ،
وأن العبارات التي تظهر فيها مثل هذه الألفاظ كموضوعات لا يكون لها مفرى إلا حين
يمكن ترجمتها إلى عبارات تؤدي فيها الألفاظ العلاقية وظيفتها الحقيقية في الإشارة
إلى علاقة بين حدود ، أو بعبارة أخرى أن الأفعال ضرورية ، ولكن أسماء
الأفعال ليست كذلك^(٣) .

وحين يقول رسل مثلاً أننا لست في حاجة إلى « التشابه » ، فهو يعني أن كل شيء
نعرفه عن « التشابه » يمكن أن يوصف دون استخدام هذا اللفظ ، وعلى سبيل المثال
قد يقول قائل إن « التشابه هو قاعدة بين الأزواج المتطابقة » وأن هذا يمكن أن نستبدل به

My Ph. D., p. 172.

(١)

inquiry p. 347.

(٢)

My ph. D., pp. 172-3.

(٣)

القول « في معظم الحالات يكون زوج الأزواج المتطابقة مشابهاً كل منها للآخر » .
 إلا أننا حين نسأل أسئلة ميتافيزيقية مثل « هل هناك - خارج اللغة - علاقة التشابه ؟
 فإننا لا نستطيع ترجمة هذا السؤال إلى صورة نستخدم فيها « يشبه » ، في مقابل
 « التشابه » ^(١) . وهنا يظل « التشابه » على الأقل « كلياً » ، إلا أن رسل لم يكن على تمام
 اليقين من هذه النتيجة ، وحين يقرر أن هناك كليات إنما يقرر ذلك بشيء من
 التردد ^(٢) ، ليقول ^(٣) :

إن هناك كليات وليس ألفاظ عامة فحسب ، فلا بد لنا من التسليم بالتشابه على الأقل .
 وفي هذه الحالة يبدو من الصعب اللجوء إلى حيل مثقفة لاستبعاد الكليات الأخرى ^(٤) .

ولعل ما دفع رسل إلى التسليم بهذا الكلي - الذي قد يبدو الاستثناء الذي ينحصر
 القاعدة - هو أن « التشابه » لا يتعلق باللغة - بل أن تشابه شيئين إنما يعبر عن واقعة
 غير لغوية .

إن رسل إذن - يقرر الكليات « بشيء » من التردد ، وأزيد على ذلك وأقول
 « وبشيء من الغموض » ، وكما يبدو مما عرضناه أن رسل يتحدث هنا عن الكليات من
 خلال الاعتبارات اللغوية ، فلم يشأ أن يضحى بها ، لأن في التضحية بها تضحية
 أخرى لا يريدنا نخضع باللغة ، فكان لا بد له أن يكون « نصف ميتافيزيقي »
 حتى يستطيع معالجة القضايا اللغوية والوظيفة المعرفية للغة .

... فإن اللادورية الميتافيزيقية الكاملة لا تنطق والاحتفاظ بالقضايا اللغوية ، فبرى
 بعض الفلاسفة أننا نعرف الكثير عن اللغة ولا نعرف شيئاً عن أى شيء آخر . إن هذا الرأي
 ينسب أن اللغة ظاهرة تجريبية كثيرها من الظواهر ، وأن الإنسان الذي يأخذ بالادورية الميتافيزيقية
 ينهى أن يتكرر أنه يعرف حين يستخدم لفظاً ^(٥) .

هذه هي الخطوط الهامة لتحليل رسل لمشكلة الكليات واللغويات في أعماله
 المتأخرة ، ولعلنا في حديثنا هذا قد أدركنا ما طرأ على أفكار رسل من تغيرات جعلت

p. of U., P. 3.

Inquiry, p. 347.

ibid., P. 347.

ibid., p. 347.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

نظريته هذه مختلفة كثيراً عن نظريته المتقدمة . وحسبنا في نهاية حديثنا عن مشكلة الكليات والجزئيات عند رسل أن نضع بعض الملاحظات والتوضيحات العامة عن تحليله لهذه المشكلة سواء في نظريته المتقدمة أو المتأخرة .

أولاً : هناك نقطة هامة أشرنا إليها دون مناقشة في نظرية رسل المتقدمة تحتاج منا هنا إلى وقفة قصيرة ، وأعني بها قول رسل أن ليس هناك حالات فردية للعلاقات (وبالتالي للكليات) . ولعل رسل في هذه النقطة - يختلف في نظريته عن نظرية افلاطون على الرغم من أن نظريته كانت افلاطونية بوجه عام . ولعل التفسير الذي يمكن أن تقدمه لهذه الفكرة هو أنها في اعتقادنا قائمة أساساً على فكرة الوجود « وفكرة الكيان » . ذلك رسل - فيما يبدو - كان لا بد له أن يميز بين ماله وجود وماله كيان أو كينونة . فالحالات الجزئية (الجزئيات) لا بد أن تكون « موجودة » ، ونكون منها على إدراك مباشر ، في حين أن العلاقات ليست موجودة بهذا المعنى ، بل نقول أنها كائنة أولها كيان . أو عبارة مختصرة أن العلاقات (والكليات عموماً) إنما تنتمي إلى عالم آخر غير عالم الجزئيات ، ما دام عالم الكينونة مختلفاً عن عالم الوجود .

وإذا ما صح هذا كانت العلاقات بعيدة عن الأشياء المرتبطة بهذه العلاقات . ومستقلة عنها . وهنا يكمن وجه الصعوبة في هذا الرأي ، فمن الناحية المعرفية يكون من الصعب تصور الطريقة التي يتم التوصل بها إلى معرفة العلاقات ما دام ذلك لا يتم عن طريق الحالات الفردية التي تظهر فيها ، كما يجعل من الصعب أيضاً تصور الوضع الانطولوجي لهذه العلاقات ، فهي في كلتا الحالتين لا تعتمد على الأشياء التي ترتبط بهذه العلاقات ، ولا تكون تلك الأشياء سابقة من الناحية الأنطولوجية على العلاقات . وبذلك تكون معرفة العلاقات أمراً غاية في الصعوبة من وجهة النظر الواقعية ، إذا عدنا رسل فيلسوفاً واقعياً .

ثانياً : على الرغم من المناقشات التي حاولنا فيها تبريرنا لرفض الرأي القائل بأن رسل قد تبني في نظريته المتأخرة نظرية كلية محاولاً حذف الجزئيات وردّها إلى الكليات ، فإن الغموض الذي يكتنف هذه النظرية لا يبدو من السهل التغلب عليه - إن كان هناك وسيلة لذلك . والواقع أن هذا الغموض لا يقتصر فقط على النصوص التي تبين متعارضة والتي قدمنا أمثلة لها ، بل يمتدّها إلى الأفكار الهامة التي تنطوي عليها هذه النظرية . وعلى سبيل

المثال نلاحظ أن رسل كان يعارض في نظريته المتقدمة رأى الواقعيين الذين يرفضون الجزئيات ويذهبون إلى القول بأن الشيء يمكن رده إلى حزمة من الكيفيات الموجودة معاً في موضع واحد ، وكان يراه اعتقاداً مشكوكاً فيه^(١) . فجاء في نظريته المتأخرة ليقول برأى يشبه ذلك الرأى حيث رد « الشيء » إلى مركب الكيفيات المتصاحبة . ويبدو أن القائلين برفض رسل - في نظريته المتأخرة - للجزئيات ويأخذ بترعة كلية قد يدعون رأيهم يمثل هذا القول . ومع يقيننا بخطأ هذا الرأى القائل بالترعة الكلية عند رسل فإننا نعزوه إلى غموض هذه النظرية .

ثالثاً : إن حجج رسل على وجود الكليات سواء في نظريته المتقدمة أو المتأخرة إنما يبدأ من القول بأننا حاولنا أن نجد وسيلة لرد الكليات إلى الجزئيات فإننا لا بد وأن نواجه في النهاية « كلياً » لا نستطيع أن نخضعه لهذا الإجراء ، ونجد أنفسنا مضطرين إلى التسليم بهذا « الكلى » ، وما معنا قد سلمنا بكل واحد فليس هناك ما يدعو إلى عدم التسليم ببقية الكليات ، والمثال الذى يقدمه رسل هو « التماثل » في نظريته المتقدمة خصوصاً أو « التشابه » في نظريته المتأخرة ، إلا أن مثل هذا الرأى - في اعتقاد بعض الباحثين من أمثال « بووسا » بعيد عن الاستخدام الجارى بين الناس ، فضلاً عن غموضه^(٢) ، إلا أننا لم أر في الحجج التى يذكرها « بووسا » ما يقنعنى بصحة هذا القول ، وأرى حجج رسل منطقية ومقنعة داخل نظريته . فتحليل رسل لفظ « التماثل » أو لفظ « التشابه » إنما هو تفسير منطقي لهذا « الكلى » ، ولا شك أنه يلقي ضوءاً على الاستخدام الجارى لمثل هذه الألفاظ ، ولا يبعدنا كثيراً عن هذا الاستخدام إذا قورن بتفسير رسل « للشيء المادى » الذى عرضناه في الفصلين السابقين .

رابعاً : إن نظرية رسل المتأخرة تقوم - في اعتقادى - على مصادره لم يضعها رسل موضع البحث ، وهى أن دراسة اللغة يؤدى إلى معرفة واسعة عن العالم . ولعله بهذه المصادرة يحافظ على القضايا اللغوية ، ويجعل من اللغة ظاهرة تجريبية كغيرها من الظواهر . إلا أن السؤال الذى يضع نفسه هنا أمام أى قارئ لرسل هو : هل يقصد رسل في هذا الموضوع

R.P.U., p. 110.

(١)

Bouwama, o.d. "Russell's argument on Universals" *The Philosophical Review*, Vol :

(٢)

LII (1945) p. 193-9.

اللغة الجارية أم اللغة الاصطناعية التي وضعها ودافع عنها منذ كتاباته المقدمة في أصول الرياضيات والمنطق الرياضي ؟ إنني لا أعتقد أن المقصود باللغة هنا لغة الحياة اليومية نظراً لما يراه رسل من غموض هذه اللغة وعدم كفايتها للتعبير الدقيق ، وهنا نكون أمام البديل الآخر - وهو المرجح هنا - وهو أن رسل كان يقصد اللغة الاصطناعية التي وضعها لتفادى غموض اللغة الجارية ^(١) .

وعلى أساس ذلك يقرر رسل أن هناك « علاقة بين بنية العبارات وبنية الحوادث التي تشير إليها هذه العبارات ... وإن خواص اللغة قد تساعدنا على فهم بنية العالم » ^(٢) ، أي أن هناك استدلالاً ممكناً من العبارة إلى ما تتحقق به verifier ، وهذه هي المصادرة التي يسلم بها رسل دون أن يناقش بوصوح كيف يتم هذا الاستدلال ، وما حدوده ، وإلى أي حد يكون صادقاً . إلا أنه على أساس هذه المصادرة يقرر أن ليس هناك مهرب من التسليم بالعلاقات بوصفها أجزاء من التركيب غير اللغوي للعالم ، فالتشابه هنا واقعة غير لغوية ^(٣) كما أشرنا إلى ذلك من قبل . وهنا كانت ملاحظة « أرست ناجل » القبسة في قوله إنني لم استطع أن أرى . . . كيف يمكن لدراسة اللغة « وحدها » (وعند رسل دراسة مجرد لغة اصطناعية واحدة) أن تنتج هذه النتيجة ، هل نحن نبرهن على حدوث علاقة معينة في العالم لأننا لا نملك القدرة على حذف لفظ معين من لغة متاحة ؟ ألا يتطلب مثل هذا البرهان الإذعان إلى دليل تجريبي أو فطري ملائم ؟ لأنني لعل شك قوي في أن رسل ما كان يمكنه أن يستخرج أرنبا غير لفظي من قبعة لفظية إلا لأنه قد حرص على أن يستحضر الحيوان داخل الحجره ^(٤) .

(١) سرف نتناول موضوع اللغة الاصطناعية في الباب الثالث (الجزء الثاني) .

inquiry, p. 341.

ibid., P. 344.

Nagel, E., "Mr. Russell on meaning and Truth," *The Journal of philosophy*, Vol. :

XXXVIII (1941), p. 269.

الباب الثاني

التحليل والمشكلات الرياضية والمنطقية

تمهيد :

إذا كنا في الباب السابق قد حاولنا أن نعرض أمثلة للتحليل كما مارسه رسل في بعض المشكلات الفلسفية التقليدية ، فإن هذا التطبيق قد أتى بعد نجاح هذا المنهج في مجالات أخرى كرس لها رسل السنوات الأولى من حياته الفلسفية ، وبذلك جهداً مغنياً في محاولة تفسيرها وحل مشكلاتها ، وهذه المجالات هي التي تتعلق بالمسائل الرياضية والمنطقية . بل لعلنا نستطيع القول إن اشتغال رسل بالرياضيات في بداية حياته الفكرية كان المصدر الذي أوحى له بممارسة التحليل بالصورة التي قدمها لنا ، وهو الذي شكّل الاتجاه الفكري العام الذي تميز به .

وإذا كان تحليل رسل للمشكلات الفلسفية التقليدية يمثل جانباً هاماً من فلسفة رسل ، ويشغل معظم كتاباته الفلسفية على مدى ما يزيد عن نصف قرن من نشاطه الفلسفي ، فإن تحليله للمشكلات الرياضية والمنطقية يمثل جانب الابتكار في فلسفته ، وهو الجانب الذي سيخلد رسل في سجل الفلاسفة الكبار ، وسيشهد تاريخ الفلسفة والمنطق بما أحدثه من تحول وتطور في هذا المجال بالذات .

ولعل منطق رسل وتفسيره لأسس الرياضيات معروفان من معظم المشتغلين بالدراسات المنطقية والرياضية والفلسفية عموماً ، فيكنى أن نقرأ أى كتاب في المنطق الحديث ، (الرياضي أو الرمزي) لتبين على الفور أن ما نقرأه إنما هو - بوجه ما من الوجوه - هو رسل (وإبتدئ) ، وأن الموضوعات التي يعالجها إنما ترجع في أساسها إلى رسل ، وأن اللغة المستخلصة والمناهج المتبعة إنما هي لغة رسل ومناهجه . وما قد نلاحظه من اختلافات وتعديلات لا تمس في الحقيقة جوهر ما قاله رسل ، بل قد تكون تعديلات في نظريات جزئية كشف الزمان عن ضرورتها ، واجتهادات في الصياغات تستلهم بلا شك الطريقة التي كان رسل يضع بها صياغاته .

ونحن في هذا الجزء من الكتاب حيث نعرض لتحليل رسل لبعض المشكلات الرياضية والمنطقية لا نهدف بالطبع إلى عرض منطق رسل الرياضي ، بل تقديم مجرد أمثلة للطريقة التي مارس بها رسل منهجه التحليلي في مجال فلسفة الرياضيات والمنطق ^(١) .

وسوف تقسم هذا الباب إلى فصلين ، نتناول في أولهما المنطق وفلسفة الرياضيات . محاولين رسم صورة عامة لعلاقة المنطق بالرياضيات . ثم نعرض لتحليل رسل للأعداد الأصلية ، إذ أن هذا التحليل كان في الواقع الخطوة الرئيسية في لجسطينا رسل أو فلسفة الرياضيات . وسنركز في الفصل الثاني على فلسفة المنطق التي تستعمل على عرض ذرية رسل المنطقية وتحليله المنطقي للغة بما يتصل به من نظريات ، لعل أهمها نظرية الأتمتات المنطقية ونظرية الأوصاف .

(١) سوف لا نتناول دراسة بريقارد رسل المنطق الرياضي ، إذ لا جديد يمكن أن يضاف هنا على ما هو موجود في كتب المنطق الرمزي (أو الرياضي) المتخصصة وإن شاء القارئ تلميحاً لهذا المنطق فليتنظر بحثنا المذكور تحت عنوان « نتائج التحليل عند بريقارد رسل » جامعة أوكسفورد ١٩٧٤ .

الفصل الأول

المنطق وفلسفة الرياضيات^(١)

الرياضيات البحتة اختراع حديث يرجع إلى القرن الماضي . فإذا كان القرن التاسع عشر قد تباهى باختراع البخار والطاقة ، فقد كان يحق له أن يتباهى أكثر باختراع الرياضيات البحتة . إن هذا العلم ، كغيره من العلوم ، قد عمّد قبل أن يولد — على حد تعبير رسل ، حيث نجد كتباً قبل هذا القرن يشيرون إلى ما أسموه بالرياضيات البحتة ، إلا أنهم لو سئلوا عما يكونه هذا الموضوع لما كان في استطاعتهم إلا أن يقولوا أنه يشتمل على الحساب والجبر والمثلثة . أما فيما يتعلق بطبيعة هذه الدراسات وما يميزها عن الرياضيات التطبيقية فقد كان أسلافنا في ظلام دامس^(٢) .

ولعل ما يقصده رسل بطبيعة الرياضيات البحتة التي كان يجعلها كتاب ما قبل القرن الماضي هي تلك الصبغة المنطقية للرياضيات ، أي التحام المنطق والرياضيات على وجه أصبح معه في الإمكان اشتقاق الرياضيات البحتة بأكملها من مقدمات منطقية ، وتصبح بذلك جزءاً من المنطق .

فقد كانت الرياضيات والمنطق — من الناحية التاريخية — دراستين متميزتين تماماً ، حيث ارتبطت الرياضيات بالعلم ، والمنطق باليونان ، إلا أن كلا منهما قد تطور في الأزمنة الحديثة حيث أصبح المنطق أكثر رياضية ، وأصبحت الرياضيات أكثر منطقية ، وبذلك أضحي الآن من المستحيل تماماً وضع خط فاصل بين الاثنين ، فهما في الواقع شيء واحد ، وما الاختلاف بينهما إلا كالاختلاف بين الصبي والرجل ، فللنطق شباب الرياضيات والرياضيات رجولة المنطق . . . فتحن لو بدأنا من المقدمات التي نسلم تماماً

(١) تناولنا موضوع الرياضيات وطبيعتها ووظيفتها بالضرورة المنطقية في الفصل الرابع من بحثنا من «فكرة الضرورة المنطقية» التي تقدمنا به للحصول على درجة الماجستير في الآداب من كلية الآداب — جامعة القاهرة ١٩٦٧ (غير منشور) .

بأنها متممة إلى المنطق ، ووصلنا عن طريق الاستنباط إلى نتائج تنتمى بشكل واضح إلى الرياضيات لتبين لنا أن ليس هناك نقطة يمكن عندها رسم خط فاصل بوضع المنطق على يساره والرياضيات على يمينه^(١) .

وهذا يعنى أن المنطق والرياضيات - فيما يرى رسل - يمكن أن يلتحما تماماً ، وبم التوحيد بينهما في نسق موحد ، وفي نطاق هذا النسق الموحد إذا شئنا أن نعرف كل منهما على حدة ، ما وجدنا اختلافاً بينهما إلا كالاختلاف بين العنبي والرجل . فالنسق الموحد الذى يعرضه رسل (مع وابتعد) في «برنكييا مائاتيكيا» يبدأ بحساب القضايا ثم ينتقل إلى حساب الفئات وحساب العلاقات ، ثم يتخرج دون أدنى فجوة أو قطع إلى تناول الحساب العادى ، مستقلاً منه إلى بقية فروع الرياضيات كما نسقها المذهب الحسابى (الذى رد الرياضيات بأكلها إلى الحساب) الذى يرجع له الفضل في إمكان تسلسل الرياضيات كلها ابتداء من العدد الصحيح . وإذا نحن هنا لا نستطيع أن نقول أين انتهى المنطق وابتدأت الرياضيات^(٢) .

ولكن قبل أن نستمر في شرح هذه القضية ، نتوقف لحظة لنسأل أولاً عما يقصده رسل بالمنطق الذى هو نفس الشيء كالرياضيات ، ويجيبنا رسل على سؤالنا بأن يقدم لنا تعريفاً للمنطق بالإشارة إلى موضوعه على النحو التالى :

إن دراسة المنطق بهذه عام تشتمل على مجالين غير متميزين تماماً ، فهى تُعنى من ناحية بتلك الأقوال العامة التى يمكن أن توضع لتعنى كل شيء دون ذكر شيء بعينه أو حصول بعينه أو علاقة بينهما ، وعلى سبيل المثال إذا كانت س مضمواً في الفئة «أ» ، وكل مضموى في الفئة «ب» مضموى في الفئة «ب» ، كانت س مضموى في الفئة «ب» ، أي ما كانت س ، «أ» ، «ب» ، «ب» ومن ناحية أخرى فهى تُعنى بتحليل «الصور» المنطقية وصهرها ، أى بأنواع القضايا التى قد ترد ، وبالأتماط المتعددة للقياس ، وتصنيف مكونات القائل ، وبهذه الطريقة يدنا المنطق مجرد inventory للاحتالات ، وسجل للفروض المجربة بشكل مجرد^(٣) .

ويتضح من ذلك أن للمنطق جزئين : جزء يمكن أن نسميه «المنطق بالمعنى الدقيق» ، وهو الجزء الذى نعنيه حين نقول أن الرياضيات امتداد للمنطق ، أو هو بوجه عام المنطق

I.M. PH., P. 194.

(١)

(٢) محمد ثابت الفهدى (دكتور) : فلسفة الرياضة ، دار النهضة العربية بيروت ١٩٦٩

ص. ١٩٣ - ١٩٤ .

S.M. Ph., p. 85. ; oK. Of EW., p. 67.

(٣)

الرمزى أو الرياضى . والجزء الآخر هو « المنطق الفلسفى » وهو الجزء الثانى الذى ينطوى عليه التعريف السابق للمنطق ، وهو الذى يدرس الصور المنطقية ^(١) . الجزء الأول يدخل فى نطاق الرياضيات البحتة تلك التى تصبح قضاياها عند التحليل جقائق صورية عامة . أما الجزء الثانى الذى يخص الصور المنطقية فهو أكثر صعوبة وأكثر أهمية من الناحية الفلسفية ، وأن التقدم الحالى فى هذا الجزء هو - أكثر من أى شئ آخر - الذى جعل - فيما يرى رسل - من الممكن أن تكون هناك مناقشة علمية لكثير من المشكلات الفلسفية ^(٢) .

ولاشك فى أن رسل فى الفقرة التى كتب فيها « أصول الرياضيات » و « برنكبيجا » لم يكن ينظر إلى المنطق إلا بمعناه الدقيق وهو المنطق الرمزى أو الرياضى ، حيث أن الجزء الفلسفى من المنطق هو فى حقيقة الأمر نظرية ميتافيزيقية يحاول رسل أن يجعلها نظرية منطقية . أو هو نظرية منطقية تبدو وكأنها نتيجة لفلسفة الرياضيات . بل ويعترف رسل نفسه بأن هذه النظرية ليست منطقية تماماً . بل تقوم على نوع معين من الميتافيزيقا ^(٣) .

فالمنطق بالمعنى الدقيق هو إذن ما كان يقصده رسل حين يقول أن الرياضيات مشتقة من المبادئ العامة للمنطق . وحديثنا هنا فى هذا الفصل إنما هو حديث عن المنطق بالمعنى الدقيق وفلسفة الرياضيات . وليس المنطق بالمعنى الفلسفى . وهو جزء سوف نتناوله فى الفصل التالى .

والآن فإننا لو نظرنا إلى هذا الجزء الأول من المنطق الذى يتناول القضايا العامة التى يمكن أن توضع لتعنى كل شئ دون ذكر شئ بعينه ، لرأينا مدى التطابق بين الرياضيات والمنطق . حيث أن الرياضيات البحتة بأكملها تشتمل على تقارير تجزى على الصورة : إذا كانت القضية الفلانية صادقة لأى شئ كانت القضية الفلانية الأخرى صادقة على ذلك الشئ ، ولا يهمنا هنا أن نناقش ما إذا كانت القضية الأولى صادقة حقيقة . ولا ماذا يكون الشئ الذى نفترض صدقه . فنحن حين نبدأ فى الرياضيات البحتة من قواعد معينة للاستدلال ، يمكننا بها أن نستدل على أنه « إذا كانت قضية ما صادقة صدقت قضية أخرى . وتشكل قواعد الاستدلال هذه الجزء الأعظم من مبادئ المنطق الصورى . فنحن حينئذ نأخذ أى فرض ثم نستببط النتائج اللازمة عنه ، فإذا كان فرضنا عن « أى

شيء ، وليس عن شيء جزئى أو أشياء جزئية ، كانت استنباطاتنا تشكل الرياضيات ، وعلى ذلك يمكننا تعريف الرياضيات بأنها ذلك الموضوع الذى لا نعرف فيه ما نتحدث ولا ما إذا كان ما نقوله صادقاً أو كاذباً^(١) .

وهذا التعريف الذى يبدو مغالاً فى التشكك لا يعنى سوى أن التصورات الأولية المقدمة فى النظرية الرياضية لا يمكن تحديدها بطريقة قاطعة ، ويمكن تفسيرها بطرق متعددة (لا نعرف فيه ما نتحدث عنه) . وليس هناك حل للسؤال عما إذا كانت النظريات صادقة أو كاذبة بالنسبة لواقع خارج النسق الاستنباطى القرصى ، فالرياضى لا يشغل نفسه بما إذا كانت نظرية معينة متحققة عن طريق التجربة أو غير متحققة بها (لا نعرف ما إذا كان ما نقوله صادقاً أو كاذباً)^(٢) . فنحن فى الرياضيات البحتة لا نتحدث عن أشياء جزئية نقول أننا نعرفها كجزئيات ، ولا ندعى أن ما نقوله يصدق بالفعل على العالم الواقعى ، فتلك مهمة الرياضيات التطبيقية . وهذه العمومية - كما سنعرف - خاصة من خصائص القضايا المنطقية . وبذلك تكون طبيعة القضايا فى العلمين واحدة ، بل أن هذه العمومية التى نغزوها إلى القضايا الرياضية قد تكون آتية من طبيعتها المنطقية . وهذا ما يؤكد إمكانية أن تكون الرياضيات مشتقة من المنطق ، أو هى بمعنى أدق جزء من المنطق أو امتداد له . وهذه هى المهمة التى كرس لها رسل معظم مجهوداته المنطقية والفلسفية طوال سنوات عديدة من حياته الفكرية .

وحينما يقدم رسل تعريفه للرياضيات البحتة ندرك منذ الوهلة الأولى ذلك الطابع المنطقي للرياضيات :

الرياضيات البحتة هى لغة جميع القضايا التى صورتها « ق يلزم عنها ك » حيث ق ، ك ، قضيتان تشلان على متغير واحد أو عدة متغيرات هى بذاتها فى القضيةين « ، علماً بأن كلا من ق ، ك لا تشمل على ثوابت غير الثوابت المنطقية^(٣) .

وهذا التعريف الذى يبدو غير مألوف يقرر أن قضايا الرياضيات البحتة أشبه بالقضايا

M. & M, PP. 59-60.

(١)

Carruccio, E., Mathematics and Logic in History and in Contemporary Thought, Trans. by : Quigly, L., Faber and Faber, London, 1964, P. 342.

(٢)

P. of M., p. 3.

(٣)

الشرطية (وهذا هو معنى الزوم) التي لا تؤكد شيئاً في عالمنا الخارجى كما هو الشأن في قضايا الرياضيات التطبيقية المعبرة مثلاً عن حرارات وسرعات . . الخ . وإنما تقول تلك القضايا الشرطية بكل بساطة « إذا أخذت بالمقدم فيلزم عنه التالى » أعنى أنها كلها قضايا افتراضية يتضمن فيها الشرط جوابه دون أدنى أكثرث للوجود الخارجى . هذا وإذا حللنا تلك القضايا الشرطية فلن نجد فيها غير ثوابت منطقية ومتغيرات ، أعنى لن نجد غير صوره منطقية صرفة لا تقول لنا شيئاً آخر غير المنطق ^(١) .

وتبعاً لهذا الفهم للرياضيات يمكن - فيما يعتقد رسل - لكثير من المسائل التي كانت موضع جدل فلسفى أن نجد جواباً يمكن التثبت منه بيقين رياضى ، مثل طبيعة العدد واللانهائية والمكان والزمان وطبيعة الاستدلال الرياضى ذاته ، وهذا الجواب هو فى الحقيقة رد المشكلات السابقة إلى مشكلات فى المنطق البحث ^(٢) . وبذلك ينحصر الخلاف الذى ما برح قائماً فى فلسفة الرياضيات حتى يومنا الحاضر ، فقد كانت الفلسفة فى الماضى تسأل ما الرياضيات ؟ وكانت الرياضيات عاجزة عن الرد ، فتولت الفلسفة تقديم الإجابة إدخال فكرة لا تتلائم وهذا الموضوع وهى فكرة العقل . أما اليوم فتستطيع الرياضيات أن ييب ، على الأقل بأن ترد قضاياها إلى بعض الأفكار الأساسية فى المنطق ، وعند هذه نقطة ينبغى أن تتولى الفلسفة البحث ^(٣) .

وهكذا لا نجد فرقاً بين الرياضيات والمنطق ، فأولهما جزء من ثانيهما وامتداد له . صل بذلك إلى أن نسأل : ماذا عسى أن يكون هذا الموضوع الذى يمكن أن نطلق عليه دون رقه إما رياضيات أو منطق ؟ هل هناك طريقة نستطيع بها تعريفه ؟ وللإجابة على مثل له الأسئلة يقدم لنا رسل بعض الخصائص التي يتميز بها هذا الموضوع . فهنا الموضوع يبحث فى الأشياء الجزئية أو الخواص الجزئية ، بل يبحث بطريقة صورية ما يمكن أن ال عن « أى » شئ أو « أية » خاصية ، فليس فى استطاعتنا إلا أن نقول « واحد وواحد ثان » ، لا أن نقول سقراط وأرسطو إثنان ، إذ أننا فى حدود طاقتنا بوصفنا منطقة خاصى رياضيين خلص لم نسمع عن سقراط وأرسطو ، فالعالم الذى لم يكن فيه مثل هذين الفردين

(١) محمد ثابت القصى (دكتور) : فلسفة الرياضة ص ١٣٥

P. of M., p. 4.

(٢)

ibid., p. 4.

(٣)

لم يزل عالماً فيه واحد وواحد إثنان . فلا يصح لنا أن نذكر أى شيء على الإطلاق . وإلا لأدخلنا شيئاً غريباً غير ضرورى . فنحن فى القياس مثلاً «كل إنسان فان ، وسقراط إنسان ، إذن سقراط فان» ، لا نقصد تقرير إلا أن النتائج تلزم عن المقدمات ، لا إن النتائج صادقة بالفعل ، فهنا أمر لا دخل للمنطق به ، ولذلك فما يجب أن نغيره فى هذا القياس التقليدى هو أن نضعه على الصورة : «إذا كان كل إنسان فاناً ، وسقراط إنسان ، كان سقراط فاناً» ، وهذا يعنى أن الحجة صحيحة بمقتضى «صورتها» ، وليس بمقتضى الحدود الجزئية الواردة فيها . ونستطيع أن نستبدل بالألفاظ «الناس» و«الفانين» و«سقراط» الرموز Γ ، β ، α ، أى إحلال المتغيرات محل الثوابت بحيث يكون لدينا دالة القضية ^(١) «مهما تكن القيم الممكنة ، فلو كانت كل الألفاظ باءات وس هو Γ لكان α س هو β . قولاً صادقاً دائماً» .

وهكذا فإن عدم ذكر الأشياء الجزئية والخواص الجزئية للمنطق والرياضيات هو نتيجة ضرورية للحقيقة القائلة إن هذه الدراسة «صورية بحتة» ^(٢) . وهذا ما يؤدى بنا إلى القول بأن القضايا المنطقية والرياضية تمتاز بالعمومية ، وتبعاً لذلك فإن القضايا المنطقية (أو الرياضية) لا تتعلق إلا «بصورة القضية» ^(٣) .

وهذا ما يصل بنا إلى خاصية أخرى وهى أن مثل هذه القضايا يمكن معرفتها «أولياً» *a Priori* . دون دراسة العالم الفعل ، وهذه الخاصية هى فى الحقيقة ليست خاصة للقضايا المنطقية ذاتها ، بل للطريقة التى نعرفها بها ^(٤) . كما أن القضايا الرياضية «تحصيل حاصل» أو «تكرارية» *tautology* ، ويصعب — فى اعتقاد رسل — تقديم تعريف مرض لهذه الخاصية الأخيرة ، مع أنها تبدو له مألوقة ^(٥) .

إن هذه الخصائص العامة للقضية المنطقية أو الرياضية ، تجعل من الصعب وضع

(١) دالة القضية هى جملة تحتوى على رمز متغير أو أكثر (α ، β ، γ ، ...) . وتتحول إلى قضية حيناً فنضع قيماً ثابتة مكان المتغيرات التى تطرى عليها .

(٢) I.M. Ph., p. 196-8., P. of M., p. 7 & Intr. to 2nd ed., p. xlii.

ibid., p. 198f. (٣)

ibid., pp. 204-5. (٤)

ibid., P. 204., P. of M., Int. to 2nd ed., P. VIII. (٥)

تفرقة حاسمة بين العلمين ، فطبيعتهما واحدة ، وطبيعة قضاياهما مشتركة . ومع ذلك كله فإن السؤال الذي مازال يحث لنفسه عن إجابة هو : أليست هناك طريقة للتمييز بين الرياضيات والمنطق ؟ لقد حاول رسل أن يميز بين العلمين . إلا أنه رأى أن التمييز بينهما تعسفي ، ويستهي من هذه المحاولة إلى المطابقة بين العلمين فكل منهما فئة من قضايها لا تشمل إلا على متغيرات وثوابت منطقية ، إلا أن احترامه للعرف هو الذي جعله يقوم بمحاولة التمييز بينهما^(١) .

ومهما يكن من تلك التفرقة القلقة التي يقدمها رسل ، فإن ما نلاحظه هنا هو أن البدايات التي تقوم عليها الرياضيات ترتد في النهاية إلى المنطق ، وتصبح الرياضيات بذلك جزءاً من المنطق ، وهذا ما يريد رسل تأكيد دائماً .

إن هذا الاتجاه المنطقي للرياضيات (اللوجسطقا) لم يلاق قبولا من بعض الاتجاهات الأخرى في فلسفة الرياضيات . ويرجع رسل ذلك إلى سببين : الأول أن هناك بعض الصعوبات التي مازالت تواجه المنطق الرياضي . جعلته يبدو أقل يقيناً مما تبدو عليه الرياضيات . والثاني أننا لو قبلنا الأساس المنطقي للرياضيات لكان في ذلك خبرير - أو ميل إلى تبرير - معظم أعمال الرياضيين مثل أعمال « جورج كانتور » ، وهذا الأمر ينظر إليه كثير من الرياضيين بعين الشك ، على أساس المفارقات التي لم يتم حلها ، والتي يشترك فيها المنطق . ويمثل هذين الخططين المتعارضين من النقد الصوريين وعلى رأسهم « هيلبرت » D. Hilbert والحلسميون وعلى رأسهم « برووير » E. J. Brouwer^(٢) وكلا الفريقين كان يرفض القول باشتقاق الرياضيات من المنطق ، واستغلوا التناقضات في كتاب « برنكيا » لنييروا رفضهم^(٣) .

ويناقش رسل هذين الاتجاهين موضعاً وجوه النقص في كل منهما . ويرى - بالنسبة للاتجاه الصوري -^(٤) أن التفسير الصوري للرياضيات ليس جديداً ونكتفي هنا بالتفسير

P. of M., p. 9.

(١)

ibid., (intro. to 2nd ed.), p. V.

(٢)

My ph. D., p. 110.

(٣)

(٤) عل الرغم من أن مجهودات رسل في هذا المجال كانت موضع إعجاب من جانب أصحاب هذا الاتجاه

إلا أنهم لم يوافقوه على محاولة رد الرياضيات إلى المنطق .

الذى قلده « هيلرت » فى مجال العدد ^(١) ، حيث ترك الأعداد الصحيحة integers بدون تعريف ، ولكنه قرز بشأنها بعض البديهيات التى تجعل استنباط القضايا الحسابية العادية أمراً ممكناً ، أى أننا لنعين أى معنى لرموزنا ٠ ، ١ ، ٢ ، . . . اللهم إلا أن لها الخواص المعينة المألوفة فى البديهيات ، فهذه الرموز إذن يجب اعتبارها متغيرات ، ويمكن تعريف الأعداد الصحيحة الأخيرة حين يعطى الصفر . أما الصفر فيجب اعتباره مجرد شيء له الخصائص التى عيناها . وتبعاً لذلك فإن الرموز ٠ ، ١ ، ٢ ، . . . لا تمثل سلسلة واحدة محددة ، بل أى متولية كانت . وقد نسى الصوريون أننا لا نحتاج للأعداد لتوصل إلى نتائج الجمع فحسب ، بل للعد أيضاً ، فلا يمكننا فى نسقهم تقسيم قضايا من قبيل « كان هناك ١٢ حوارياً » أو « إن سكان القاهرة ٨,٠٠٠,٠٠٠ » ، لأن الرمز ٠٠٠ قد يؤخذ ليعنى أى عدد صحيح متناه ، دون أن يجعل ذلك أى بديهية من بديهيات « هيلرت » كاذبة . وهكذا تصبح كل الرموز الدالة على أعداد رموز غامضة إلى حد بعيد . فما أشبه أصحاب الاتجاه الصورى هنا بصانع الساعات الذى يستهويه صنع ساعات ذات شكل جميل ، وينسى الأغراض التى من أجلها صنعت وهى أنها تدلنا على الوقت ، فلا يضع بداخلها أى آلات ^(٢) .

وثمة صعوبة أخرى فى الموقف الصورى تتعلق بالوجود ، إذ يفترض « هيلرت » أنه إذا كانت هناك سلسلة من البديهيات لا تؤدي إلى تناقض فلا بد أن تكون هناك سلسلة من الموضوعات لا تؤدي إلى تناقض ، وتبعاً لذلك راح يكرس كل جهده فى المناهج التى تبهرن على الاتساق الذاتى لبديهياته ، بدلا من البحث عن إقامة نظريات تتعلق بالوجود بتقديم مثال من الأمثلة . فهو يعد الوجود تصورا ميتافيزيقياً غير ضرورى ، ويجب أن يحل

انظر : Benacerraf and Putnam (editors), *Philosophy of Mathematics*, Prentice Hall, New Jersey, 1964, Intr. p. 10.

واعتبروا الرياضيات علم تراكيب الأشياء ، فإلى الرياضيات يدرس صفات الأشياء ليستطيع به ذلك وضع نسق مؤلف من رموز فقط ، ومن التلاقات التى تربط الرموز تتكون البديهيات والقواعد الاستنتاجية والمبرهنات . يلمين تحليل (دكتور) : المنطق والرياضيات ، المجمع العلمى البراق ، بغداد ١٩٦٤ ، ص ٥١ . وانظر فى ذلك أيضاً : Neuman, J.V., "The Formalist Foundation of Mathematics", *Philosophy of Mathematics*, op. cit, P. 50-54

(١) سوف نتحدث عن تحليل رسل العدد فيما يه ، وهو تحليل يمارس به كلا من الاتجاه الصورى والحدسي . وسوف لا نشير إلى هذين الاتجاهين فى ذلك الموضوع ، مكفين بما قلده هنا عنها .

P. of M., (Intro. to 2nd ed.) pp. v-vi; My ph. D., p. 110.

(٢)

محله التصور الدقيق لعدم التناقض . وقد سبى هنا مرة أخرى أن للحساب استعمالاته العلمية ، وليس هناك حد للأساق القائمة على بديهيات عدم التناقض التي يمكن اختراعها ، أما الأسباب التي نجعلنا نهم بوجه خاص بالبديهيات التي يقود إليها الحساب العادي إنما تقع خارج الحساب ، وتتعلق بتطبيق العدد على المواد التجريبية ، وهذا التطبيق ليس جزءاً من المنطق أو الحساب ، إلا أن النظرية التي نجعله مستحيلاً " بشكل أولي " لا يمكن أن تكون صحيحة . أما التعريف المنطقي للأعداد فيجعل ارتباطها بالعالم الفعلي للموضوعات المحدودة أمراً معقولاً ، وهذا مالا تفعله النظرية الصورية ^(١) .

أما الاتجاه الحديسي ^(٢) الذي يترجمه برووير ، فأمره أكثر أهمية ، لأن ثمة فلسفة يرتبط بها ، ما يهمنا منها وهو تأثيرها على المنطق والرياضيات . والنقطة الجوهرية في هذا الاتجاه هو رفض اعتبار القضية صادقة إلا إذا كانت هناك طريقة لتحرير أنها كاذبة والعكس صحيح ^(٣) ، أو بعبارة أخرى لا يمكننا أن نعد القضية صادقة أو كاذبة إلا إذا كانت هناك طريقة (منهج) لتحرير أنها صادقة أو كاذبة . وعلى ذلك رفض الجلسيون قانون الثالث المرفوع ورفضهم لهذا القانون بعد عصب نظريتهم ^(٤) .

Ibid., p. VI.

(١)

(٢) أم ما يميز فلسفة هذا الاتجاه أنها (١) ترفض مبدأ الثالث المرفوع ، وتعتبر غير ضروري في الرياضيات والمنطق مادام لا نبحث عن الأفكار الرياضية لتعرف ما إذا كان لها وجود أم لا ، و (٢) تخرج الأفكار الرياضية والطرق البرهانية مستقلة عن الحدس الذي يصف به الرياض ، وهذا يعني أن معنى الرياضيات ليس المنطق بل العقل . (يلين خليل (دكتور) المنطق والرياضيات ص ٤٢) ويرفض أيضاً - هذا الاتجاه القول بأن الرياضيات جزء من المنطق ، بل على العكس ، فإن النظرية المنطقية ماضية إلا نظرية رياضية على أقصى درجة من الضيق ، أي أن المنطق جزء من الرياضيات ولا يمكن النظر إليه على أنه أساس لها .

Heyting, A., "Disputation", *Philosophy of Mathematics*, p. 39.)

ولاحظ هاسكل كرى أن هذه الفكرة هي كالتزعة المثالية في الرياضيات - غافقة وتقوم على افتراضات ميتافيزيقية ينهى على الرياضيات أن تتخلص منها ، فلم يقدم لنا أنصار هذه المدرسة وصفاً دقيقاً لهذا الحدس الذي تقوم عليه ، وما تلمحه بعض رجال هذه المدرسة (هيتينج) عن خصائص هذا الحدس لدليل على ميتافيزيقيتها . فهم يقولون أن الحدس في أساسه نشاط مفكر ، وأنه " أولي " ، يستقل عن اللغة ، ويؤمنون بمعنى أنه واحد عند جميع المبرهنات المفكرة . انظر : Curry, H., "Remarks on the Definition and Nature of Mathematics", *Philosophy of Mathematics*, *op. cit.*, p. 153.

P. of M., p. VI.

(٢)

My Ph. D., p. 110.

(٤)

ويرتبط بهذه النظرية المذهب المسمى بالنهاية finitism ، الذى شك فى القضايا المشتعلة على مجموعات لا نهائية على أساس أنها لا تقبل التحقق . وهذا المذهب مظهر من مظاهر التجريبية . ولو حملناه محل الجدل لأدى إلى نتائج أكثر هدماً مما يعترف به المعتقون له . فالتاس ، مع أنهم يشككون فئة متناهية ، فإن من المستحيل عملياً عدمه كما لو كان عددهم لا متناهياً . فلو سلمنا بمبدأ الحدسين لما كان يجب أن نقول أى قول عام مثل « كل الناس فانون » عن مجموعة معرّقة عن طريق خواصها ، وليس بالإشارة الفعلية إلى أعضائها ^(١) . وينتهى رسل من ذلك إلى رفض نظرية الحدسين ، كما رفض نظرية الصوريين .

وهكذا قدّم رسل - برفضه للحدسين الاجمابين - تبريراً لنظريته المنطقية فى أسس الرياضيات ، وهى النظرية المعروفة باسم « اللوجسطقا Logistics أو Logicism (أو النزعة المنطقية لأسس الرياضيات) التى تؤكد على أن الرياضيات مشتقة من المنطق أو هى جزء منه . ولعل أهم ما يحقق ذلك هو رد المفاهيم الرياضية إلى المفاهيم المنطقية ، أى إثبات أن مفاهيم الرياضيات يمكن - عن طريق التحليل - أن ترد إلى المفاهيم المنطقية ، ولو تحقق هذا الجزء من « اللوجسطقا » لأصبح الأمر أيسر لتحقيق الجزء الآخر التى تشتمل عليه هذه النظرية وهى إثبات أن النظريات الرياضية يمكن أن تكون مشتقة من البديهيات المنطقية خلال الاستنباط المنطقى الخالص ^(٢) .

والواقع أن التحليل كما مارسه رسل فى مجال فلسفة الرياضيات إنما يتضح أكثر ما يتضح فى الجزء الأول من هذين الجزأين . ولما كان تحليل العدد هو الركيزة الرئيسية فى كل عملية رد الرياضيات إلى المنطق ، سوف نتناوله بشئ من التفصيل ، وسوف نقلمه أيضاً كمثال لممارسة التحليل عند رسل فى المجالات الرياضية - المنطقية .

P. of Me., pp. VI-VII.

(١)

(٢) انظر رسالة « كارتاب » لهذين الجزأين :

Carnap, R., "The Logist Foundations of Mathematics", reprinted in "Essays on Bertrand Russell", edited by : Klemke. p. 341f.

تحليل العدد :

« ما العدد ؟ » . كثيراً ما مثل هذا السؤال ولم يجد إجابة صحيحة عنه إلا في أيماننا ، وقد جاءت هذه الإجابة عام ١٨٨٤ في كتاب « فريجه » أسس الحساب ، غير أن هذه الإجابة ظلت مجهولة حتى جاء رسل فكشف عنها النقاب عام ١٩٠١^(١) ، أي بعد عام أو نحو عام منذ أن توصل هو إلى نفس تلك الإجابة^(٢) . وهذا السؤال في الواقع سؤال فلسفي ، ولا حاجة لعالم الرياضيات — من حيث هو كذلك — أن يسأل هذا السؤال ، مادام يعرف حل وجهه كاف خواص الأعداد لتمكنة من استنباط نظرياته^(٣) .

إن بعض الفلاسفة الذين حاولوا تعريف العدد يذهبون إلى أن العدد ناتج عن عملية « العد » Counting . ولما كان العد مألوفاً لنا فقد أدى ذلك بهؤلاء إلى أن يفترضوا خطأ أنه بسيط ، مع أنه عملية غاية في التعقيد . فنحن حينما نعد مجموعة من الموضوعات إنما ننقل من موضوع إلى آخر حتى نصل إلى الموضوع الأخير ، ويكون العدد الأخير الذي ننطق به في هذه العملية هو عدد الموضوعات ، وعلى ذلك فعملية العد طريقة نستخرج بها عدد الموضوعات ، إلا أنها عملية لأحد لتعقيدها ، لأننا حينما نعد « واحد » ، اثنين ، ثلاثة . . . » فلا نستطيع القول أننا نكشف بذلك عدد الموضوعات المحدودة ، اللهم إلا إذا قدمنا معنى ما للألفاظ واحد واثنين وثلاثة . . . فعملية العد إذن لا يمكن أن تم إلا على يد شخص لديه فكرة الأعداد ماذا تكون ، ويرتب حل ذلك أن العد لا يقدم أساساً منطقياً للعدد^(٤) ، لأننا لا يمكن أن نستخدم العد لتعريف الأعداد دون أن ندور في حلقة مفرغة ، ذلك لأن الأعداد تستخدم في العد^(٥) .

وفضلاً عن ذلك فإن عملية العد لا يمكن أن تؤدي إلى تعريف الأعداد اللامتناهية ، فالعد يفترض مقدماً أن الموضوعات التي نعدّها لا بد وأن تكون متناهية . إلا أن التعريف

I.M. Ph., P. M.

(١)

Key Ph. D., P. 70.

(٢)

OK of EW., P. 191.

(٣)

ibid., pp. 192-3; I.M. ph., P. P; 14-5.

(٤)

I.M. ph., pp. 14-15.

(٥)

الذى يبحث عنه رسل للأعداد لا يفترض مثل هذا الافتراض^(١) . ويعتقد أن هذا الرأي القائل بأن العدد تعمم وصلنا إليه عن طريق المد هو الذى كان يشكل العقبة السيكلوجية الرئيسية لفهم الأعداد اللامتناهية ، ويشبه الخطأ هنا بخطأ تعريف البقر بأنه ما يمكن أن يشتري من تاجر الماشية ، فبالنسبة لشخص يعرف العديد من تجار الماشية - ولكنه لم ير أية بقرة على الإطلاق - لا بد وأن يكون هذا التعريف مدهشاً ، إلا أنه لو التفت في إحدى رحلاته بقطيع من البقر الوحشى لكان عليه أن يقرر أنها لم تكن أبقاراً على الإطلاق، لأنه ما كان لأحد تجار الماشية أن يبيعها . وهكذا قيل أن الأعداد اللامتناهية ليست أعداداً على الإطلاق لأنه لا يمكن الوصول إليها عن طريق العد^(٢) .

إن التعريف بالنسبة للرياضيات يقوم بوجه عام على أساس اللامعرفات ، التى عن طريقها يتم تعريف ما عداها من الحدود . وهاتنا نضع أصابعنا على المهمة التى أضطلع بها المنطقة الرياضيين المحثون أمثال فريجه ورسل ووايتهد وغيرهم . فقد كان الرأى الغالب - وإلى هذا الرأى ذهب بيانوا وأتباعه - هو أن لكل فرع من فروع الرياضيات - كالحساب مثلاً أو الهندسة - ألفاظاً أولية خاصة به ، أعنى ألفاظاً يقبلها المشتغلون بذلك الفرع على أنها لا تحتاج إلى تعريف ، وبواسطة هذه الألفاظ يتم تعريف ما عداها من ألفاظ ذلك الفرع . وكان الرأى إلى زمن قريب هو أن بعض المدرجات الأولية فى علم الحساب - وكان العدد من بين تلك المدرجات - لامتصاص من قبيلها على أنها من البساطة فى تكوينها ، والابتدائية فى أسبقيتها بحيث لا تحتاج فى تعريفها إلى سواها . وبناء على ذلك لم ير الرياضيون ضرورة لتعريف العدد . أما المنطقة الرياضيون فقد ذهبوا إلى غير ذلك فى تحليلهم ، إذ رأوا أن الرياضيات البحتة بكافة فروعها تشترك فى مجموعة واحدة من اللامعرفات الأولية ، وأن هذه اللامعرفات الأولية إن هى إلا المدرجات الرئيسية فى علم المنطق ، فإذا رأيت فى قضية رياضية ألفاظاً غير تلك الألفاظ المنطقية لم يتم تعريفها لكان ذلك دليلاً على أنها ليست من قضايا الرياضيات البحتة . فإذا وفق المنطقة الرياضيين فى ذلك لحقوا ما يتغنون وهو أن الرياضيات البحتة استمرار للمنطق وجزء منه^(٣) .

Ibid., p. 14.

(١)

OK of EW., p. 192.

(٢)

(٣) دكى نجيب محمود (دكتور) : بيرتراند رسل ص ٥١ - ٥٢ .

ولما كانت الرياضيات البحتة التقليدية جميعها ، بما في ذلك الهندسة التحليلية يمكن النظر إليها على أنها تتألف برمتها من قضايا عن الأعداد الطبيعية ، بمعنى أن الحدود التي نصادفها فيها يمكن تعريفها عن طريق الأعداد الطبيعية ، ويمكن أن تكون نظرياتها مستنبطة من خواص تلك الأعداد ، مع إضافة قضايا المنطق البحت وأفكاره في كل حالة ^(١) . أقول لما كان الأمر كذلك فإن عرضنا لتحليل رسل للأعداد الطبيعية الذي تقدمه هنا إنما يمثل حجر الزاوية في محاولة رسل رد الرياضيات إلى المنطق ، وهو الهدف الذي من أجله وضع كتابه « أصول الرياضيات » و « برنكيا ماتيبتكا » اللذين يعدان « أكثر أعمال رسل إبداعاً » ^(٢) .

وقبل أن نقدم هذا التحليل للأعداد ^(٣) نشير إلى نظرية « بيانو » التي يوجه إليها رسل كثيراً من الانتقادات التي تلقى بعض الضوء على فهمه لطبيعة الأعداد ، وعلى جانب هام من جوانب أغراضه من تعريف العدد . إلا أن هذه الانتقادات - أو بالأحرى الملاحظات - لا تقلل من التأثير الكبير الذي أثاره بيانو في تفكير رسل ^(٤) .

لقد أثبت بيانو أن نظرية الأعداد الطبيعية بأكملها يمكن أن تكون مشتقة من ثلاثة مفاهيم أولية وخمس قضايا أولية بالإضافة إلى قضايا المنطق البحت . والمفاهيم الثلاثة الأولية هي :

١٠٠ ، و العدد ، و « التالي » ^(٥)

L.M. ph., P. 4.

(١)

Downard, A., Bertrand Russell, a Short History of his Philosophy, Longmans, Green & Co., London 1951, P. 8.

(٢)

(٣) قد نكتن بعد ذلك بالقول « الأعداد » لتس هنا الأعداد الطبيعية أو الأعداد الأصلية المتناهية .

(٤) يمدد رسل أمّا استفاد من بيانو في الفصل السادس من « فلسفي كيف تطورت » ، ويذكر رسل أن عام ١٩٠٠ كان أهم عام في حياته الفكرية حيث زار المؤتمر الدولي لفلسفة باريس ، ولتت هناك بيانو (My. M., D. p. 12). ويجوز رسل هذا المؤتمر نقطة تحول في حياته الفكرية لأنه التقي هناك بيانو. (Autobiography vol. I, p. 144) بل إنه يعترف بأن المنطق الجديد الذي طبقه في أسس الرياضيات أت أساساً من بيانو وبريعة (L.M. P. 324).

(٥) إلا أن روتينج يرحب أن تسق بيانو لا يتضمن سوى مفهومين غير معقدين هما :

« أول الأعداد » (الصفر) و « التالي » ، أما « العدد الطبيعي » فهو معرف عن طريق المفهومين الآخرين

انظر في ذلك Reichenbach, H., "Bertrand Russell's logic". The philosophy of Bertrand Russell, edited by Schilpp, pp. 33.

والمقصود بتالى أى عدد هو العدد الذى يأتى بعده فى الترتيب الطبيعى - فتالى الصفر هو الواحد ، وتالى الواحد هو اثنان وهكذا . ويقصد بالعدد فئة الأعداد الطبيعية ، ولم يفترض بياناً أننا نعرف جميع أعضاء هذه الفئة ، بل كل ما نعرفه هو مانعنه حين نقول هذا أو ذاك عدد^(١) .

أما القضايا الخمس التى يفترضها فهى :

١ - ٠ عدد .

٢ - تالى أى عدد هو عدد .

٣ - ليس لعددین نفس التالى .

٤ - ٠ ليس تالى أى عدد .

٥ - آية خاصة من خواص الصفر والتى تكون أيضاً من خواص تالى كل عدد له هذه الخاصية ، فهى خاصية لجميع الأعداد ، (وهذا ما يعرف باسم مبدأ الاستقراء الرياضى) .

ويعتقد رسل أن موقف بيانو يمثل الكمال فى «تجسيده» arithmatization الرياضيات^(٢) ، إلا أنه يرى من الضروري أن نلعب إلى ما وراء هذا الموقف ، ويذكر الأسباب التى من أجلها لا تعد نظرية بيانو كاملة على عكس ما تبدو عليه . ومن هذه الأسباب أن مفاهيم بيانو الثلاثة تقبل عدداً لا نهاية له من التفسيرات المختلفة تحقق جميعها القضايا الأولية الخمس . فلو أخذنا ١٠٠ ليعنى ١٠٠ والعدد ليعنى الأعداد من ١٠٠ فصاعداً فى سلسلة الأعداد الطبيعية ، لوجدنا أن جميع قضاياها بما فى ذلك القضية الرابعة تتحقق ، لأنه ولو أن ١٠٠ هى تالى ٩٩ ، إلا أن ٩٩ ليست عدداً بالمعنى الذى تقدمه الآن للفظ عدد . وواضح هنا أن أى عدد يمكن أن يوضع يدل على ١٠٠ فى هذا المثال .

(١)

I.M. ph., P. 5.

(٢) والمقصود هنا هو رد الرياضيات إلى الحساب ، أى اشتقاق الرياضيات بكاملها من الأعداد وهو اكتشاف حديث ، ولو أن الرأى - كما يقول رسل - قد اتجه إليه منذ أمده بعيد ، وذلك أن فيثاغورث كان يعتقد أن الرياضيات وكل شيء يمكن أن يشتبط من الأعداد ، وبذلك كشف عن أعظم عقبة فى سبيل تجسيب الرياضيات ، انظر : نفس المرجع السابق ص ٤ .

وشئ شبيه بذلك يمكن أن يحدث لو أخذنا « العدد » ليعنى الأعداد الزوجية ويكون تالى العدد هو العدد مضاعفاً إليه ٢ ، وبذلك تكون سلسلة الأعداد هي : صفر ، اثنان ، أربعة ، ستة ، ثمانية . . . الخ ^(١) .

ومن الواضح هنا أن مرجع الصعوبات التي تواجه نظرية بيانو هو أنه ترك المفاهيم « و » العدد « و » التالى « بلا تعريف ، مفترضاً أنها لا تقبل التعريف عن طريق بديهياته الخمس ، بل يجب فهمها بشكل مستقل . إلا أن رسل يعارض ذلك ويقول أننا نتطاب من الأعداد لا مجرد تحقيق الصياغات الرياضية ، بل لتنطبق - وبطريقة صحيحة - على الموضوعات العادية . نريد أن يكون لنا عشرة أصابع وعينان وأنف واحدة ، فالنسق الذي يكون فيه « ١ » يعنى ١٠٠ و « ٢ » تعنى ١٠١ ، وهكذا يصلح للرياضيات البحتة ، ولكنه لا يناسب الحياة اليومية . نريد إذن من « ٠ » و « عدد » و « تالى » أن يكون لها المعانى التي تسمح لنا بالعدد الصحيح من الأصابع والعيون والأنوف ^(٢) .

وهنا نلاحظ أيضاً أن رسل يريد أن يقدم تعريفاً للأعداد يتلاءم والاستخدام المألوف لها في الحياة العملية وليس فقط للأغراض المنطقية والرياضية . ولكن ما هو أجدر بالملاحظة هنا هو أن رسل لا يعتبر العدد فكرة بسيطة لا تقبل التحليل ، بل يعده مركباً يمكن أن يتحلل إلى عناصره البسيطة . حقيقة أننا لا ندرك هذا التركيب في حياتنا العادية ، وقد لا يتخيل بعضنا أن « واحداً » و « اثنين » و « ثلاثة » وهكذا مركبات تتألف من بسائط ، فليس أبسط من أن نقول لطفل صغير يتعلم مبادئ الحساب عدداً من هذه الأعداد ليدرك معناه دون صعوبة ، ولعل هذا هو السبب في أننا نبدأ تعليمنا للرياضيات بالأعداد الحسابية ، ولكن البدء بشئ لا يعنى بالضرورة أنه بسيط . . . فإن أيسر الأشياء وأكثرها وضوحاً في الرياضيات ليست تلك التي تأتي منطقياً في البداية ، وإنما هي الأشياء التي تأتي من جهة نظر الاستنباط المنطقي في الوسط إلى حد ما . فكما أن أيسر الأجسام من

ibid., P. 17-10.

(١)

قارن في ذلك :

Hempele, G.G. "On the Nature of Mathematical Truth" *Readings in the philosophy of science*, edited by Feigl and Brodbeck, Appleton-century-Grafts, New York. 1953, pp. 254-5.

I.M. ph. P. 9.

(٢)

حيث الرؤية ليست الأشياء التي تكون شديدة القرب أو شديدة البعد ، ولا التي تكون شديدة الصغر أو شديدة الكبر ، فكنك فإن أبسط التصورات إدراكاً ليست أكثرها تعقيداً أو أكثرها بساطة ^(١) . وينطبق هذا على العدد ، فهو ليس شديد البساطة أو شديد التركيب بحيث يتعذر إدراكه على الناشئ الصغير ، ولذلك يسهل عليه فهمه كنقطة ابتداء يمضي بعدها إلى دراسة التركيبات الرياضية ، ثم إذا أراد بعد اكتمال نضجه الرياضي أن يفلسف الرياضيات يمضي في سيره وراء العدد ليكشف عن العناصر البسيطة التي منها يتألف ويتركب ^(٢) .

ويجب أن نلاحظ منذ البداية أن رسل في تحليله للعدد لم يكن يهدف إلى تقديم تعريف لفكرة « العدد » بوجه عام ، بل ما يقوم رسل بتعريفه بالفعل هو أنواع الأعداد التي تتطلبها الرياضيات ^(٣) . مثل الأعداد الأصلية المنتهية والأعداد الأصلية اللامتناهية والأعداد الحقيقية وهكذا .

وكانت أول خطوة لذلك هو تعريف العدد الأصلي Cardinal number ، فالأعداد الأصلية المنتهية أو الأعداد الطبيعية ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ ، . . . هي الأعداد التي نألفها في حياتنا اليومية وفي ميادئ الحساب ، ويتم تعريف مثل هذه الأعداد عن طريق النسق المنطقي الذي طوره رسل ، بل وأكثر من ذلك فإن العلاقات بين هذه الأعداد — مثل العمليات الحسابية المألوفة للجمع والضرب — يمكن تعريفها أيضاً عن طريق المبادئ التي يشتمل عليها بالفعل النسق المنطقي ^(٤) . وحين يتم ذلك تكون الرياضيات مشتقة من المنطق أو جزءاً منه بهذا المعنى .

وكما أن رسل لم يكن يهدف إلى تقديم تعريف « العدد » بوجه عام ، فإنه لم يكن يقصد بالمثل تقديم تعريف لمجموعة الأشياء التي نطلق عليها عدداً معيناً ، وهذه نقطة هامة ترتبط برفض رسل لطريقة « العد » في تعريف الأعداد ، فالعدد هو الخاصية المشتركة التي تميز الأعداد ، تماماً مثل كون الإنسان الخاصية التي تميز الناس . فالكرة ليست حالة

I.M. ph. P. 2.

(١)

(٢) زكي نجيب محمود (دكتور) : برتراند رسل ص ٤٩ .

Fritz, op. cit., P. 25.

(٣)

Ibid, P. 25.

(٤)

جزئية للعدد ، وإنما هي حالة جزئية لعدد خاص معين ، فثلاثي الرجال ليست حالة جزئية للعدد ٣ ، والعدد ٣ حالة جزئية للعدد ، ولكن الثلاثي ليست حالة جزئية للعدد . فالعدد الخاص ليس متطابقاً مع مجموعة الحدود والتي لها هذا العدد ، فالعدد ٣ ليس متطابقاً مع الثلاثي المكون من أحمد ومحمد وعلى ، لأن العدد شيء مشترك بين جميع الثلاثيات ، ويميزها عن غيرها من المجموعات الأخرى ، فهو يميز مجموعة معينة وهي تلك التي لها هذا العدد ^(١) .

وأول ما نلاحظه في تعريف رسل للأعداد هو ارتباط هذا التعريف بفكرة « فئة » ، فتعريف معنى العدد يتم على أساس أنه فئة فئات . إذ أن العدد طريقة تجمع بها مجموعات معينة من تلك المجموعات التي لها عدد معلوم من الحدود . فقد نظم جميع الأزواج في حزمة ، وجميع الثلاثيات في حزمة وهكذا ، ونحصل بهذه الطريقة على حزمات مختلفة من المجموعات ، كل حزمة مكونة من جميع المجموعات التي لها عدد معين من الحدود ، وكل حزمة هي فئة ، أعضاؤها مجموعات أي فئات ، وعلى ذلك تكون كل حزمة فئة فئات ، فالحزمة المكونة من جميع الأزواج هي فئة فئات ، وكل زوج فئة من عضوين ، وحزمة الأزواج كلها فئة لها عدد لا نهاية له من الحدود ، كل واحد منها فئة ذات عضوين ^(٢) . وهذا يعني أن كل حزمة من هذه الحزمات هي فئة كبيرة تضم فئات صغيرة « متشابهة » ، أي — كما سيعرف بعد قليل — لها « نفس العدد » ، فحزمة الأزواج فئة كبيرة تضم فئات صغيرة ، لكل فئة منها عضوان .

ويبدو هنا واضحاً أننا حين نتحدث عن عدد فئة من الفئات إنما نعني به تلك الحزمة الكبيرة التي تضم فئات صغيرة « لها نفس العدد » . وعلى ذلك يمكننا أن نضع التعريف

2.26. pp. 11-12.

(١)

وينب رسل إلى أنه قد يستعمل بدلاً من لفظ « مجموعة » collection لفظ « فئة » وأحياناً لفظ « مجموعة » set أو منظومة (إذا كانت مجموعة مرتبة تسلسلياً) أو لفظ « مجوعة » بمعنى aggregate . وبالنسبة لترجمة هذه المصطلحات نجد في الترجمة العربية لكتاب « مقدمة لفلسفة الرياضيات » ألفاظ aggregate, set مصطف مترجمة إلى منظومة .. و « جملة » و « فصل » بالترتيب . ونحن سوف نترجم اللفظ الأخير إلى « فئة » أما الأول فسوف نترجمه إلى « مجموعة » أو « منظومة » . أما اللفظ الثاني فلا يرد ، بالكثرة التي يرد بها اللفظان الآخران ، وسيتأيد سوف نترجمه إلى « مجموعة » أيضاً .

2.26. pp. 14.

(٢)

التالى : عدد فئة ما هوفئة جميع تلك الفئات المشابهة لذلك العدد^(١) .

وهذا التعريف يبرر تعريف رسل للمدد بأنه « أى شيء هو عدد فئة ما »^(٢) . فلا يبلو هذا التعريف الآن لفظياً دائرياً لأننا نقوم بتعريف « عدد فئة ما » دون استخدام فكرة العدد بصفة عامة^(٣) .

ولكن كيف يتسنى لنا أن نعرف أن مجموعتين تنتميان إلى حزمة بعينها ؟ والجواب هنا هو : أن يكون للمجموعتين « نفس عدد الأعضاء » . ولكن السؤال ما يزال قائماً وإن كان يمكن أن يصاغ بصورة أخرى ، وكيف نعرف أن لمجموعتين « نفس عدد الأعضاء » ؟ هل نعرف ذلك عن طريق العد أم أن هناك وسيلة أخرى للملك ؟

لا شك فى أن رسل يرفض القول بالعد لأنه يقتضى أن نعرف « عدد » الموضوعات التى نعدّها ، وهذا ما يجعلها مستحيلة إذا افترضنا أن عدد الموضوعات لا متناهياً . ومن هنا كان لا بد من وسيلة أخرى للملك تتغلب على عيوب طريقة العد ، ويكون لها ميزة الصلاحية بالنسبة للفئات اللامتناهية ، فضلاً عن الفئات المتناهية . وهنا نجد رسل يقرر أن محاولتنا اكتشاف أن للمجموعتين نفس المدد من الخلود أمراً أبسط منطقياً من أن نعرف ما يكونه ذلك المدد .

فلو فرضنا أن العالم يخلو من تعدد الزوجات أو تعدد الأزواج ، لكان من الواضح أن عدد الأزواج الذين يعيشون فى أية لحظة هو نفس عدد الزوجات تماماً ، فلست فى حاجة إلى إحصاء ليؤكد لنا ذلك ، بل ولا حاجة بنا لأن نعرف العدد الفعل للأزواج والزوجات ، فنحن نعرف أن المدد لا بد وأن يكون هو فى المجموعتين ، لأن كل زوج له زوجة واحدة ، وكل زوجة زوج واحد ، فطاقة الزوج والزوجة هي ما تسمى علاقة واحد بواحد^(٤) .

وهنا ندرك بوضوح تلك الوسيلة التى لجأ إليها رسل لتحديد ما يقصده حين يقول « نفس عدد الأعضاء » ، فهى تكون لمجموعتين « نفس العدد » إذا كان لكل عضو فى مجموعة

ibid., P. 18.

ibid., p. 19.

ibid., p. 19.

I.M. ph., P. 15; P. ob M., p. 113.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

عضو يقابله في المجموعة الأخرى ، أو بعبارة أخرى إذا كان كل عضو في مجموعة مرتبطاً بعلاقة واحد بواحد بعضواً من أعضاء المجموعة الأخرى .

ولكن قد يقال أن علاقة واحد بواحد تفترض مقدماً العدد ١ ، فإذا كنا نستخدم هذه العلاقة في تعريف الأعداد ، فإننا لا نستطيع أن نستخدمها في تعريف العدد ١ ، لأنه يدخل في تعريفها ، وبذلك يكون هذا العدد مأخوذاً هنا بلا تعريف . وهنا نلاحظ أن رسل - فيما يبدو - قد أحس بهذه المفارقة التي قد تبدو واضحة ، ولعل هذا الإحساس هو ما دفعه إلى مناقشة هذه النقطة في أكثر من موضع في كتاباته عن هذا الموضوع ^(١) .

والنتيجة التي يصل إليها رسل من هذه المناقشات هي أن علاقة واحدة بواحد يمكن تعريفها دون أن نفترض العدد ١ ، في «أصول الرياضيات» يقدم تعريفاً لهذه العلاقة عن طريق الهوية دون الإشارة إلى «واحد» على الوجه التالي : «تكون العلاقة ع علاقة واحد بواحد إذا ما حدث وكانت س ، س - لهما نفس العلاقة ع مع ص ، وكانت س لها العلاقة ع مع ص ، ص - كانت س ، س - متطابقتين ، وكذلك ص ، ص - » ^(٢) وجاء في «مقدمة للفلسفة الرياضية» ليعبر عن ذلك في صيغة أبسط فيقول : إن العلاقة تكون علاقة واحد بواحد إذا تحقق الشرطان التاليان : - «إذا كانت س لها هذه العلاقة مع ص فلا يكون هناك حد آخر س - له نفس هذه العلاقة مع ص ، ولا يكون لـ س نفس العلاقة مع أى حد آخر ص - غير ص» فإذا تحقق الشرط الأول لكانت العلاقة علاقة «واحد بكثير» ، وإذا تحقق الثاني كانت علاقة «كثير بواحد» ، ومن الملاحظ هنا أن العدد ١ لم يستخدم في هذه التعريفات ^(٣) .

وعلى ذلك فإن هذه العلاقة التي على أساسها تعرف متى يكون لمجموعتين نفس عدد الأعضاء لا تفترض العدد ١ ، بل أن هذا العدد . كما سنعرف إنمّا يتم تعريفه عن طريق ما يترتب على هذه العلاقة ، فالعدد ١ ، وكذلك ٠ ، ليسا من اللامعرفات ، بل هما كان عدد آخر يقبلان التعريف والتحديد .

إن علاقة واحد بواحد إذا ما تحققت بين فئتين ، أى إذا كانت إحدى الفئتين

P. of M., p. 113, 130, 132, 135-6; I.M. ph., p. 15.

(١)

P. of M., P., 113, 130.

(٢)

I.M. Ph., P. 15.

(٣)

ميدانها والفتة الأخرى ميدانها العكسي يقال عن الفتين أنهما « متشابهتان » وواضح هنا أن « التشابه » مأخوذ هنا معنى في خاص . فهو يعنى أن للفتين نفس عدد الأعضاء^(١) ولعلاقة « التشابه » هذه خواص ثلاث : فهي انعكاسية ، وغائلية ، ومتعدية ، ذلك لأن كل فتة تشبه نفسها (انعكاسية) ، وإذا كانت الفتة ١ تشبه الفتة ٢ كانت الفتة ٢ تشبه الفتة ١ (غائلية) ، وإذا كانت ١ تشبه ٢ وكانت ٢ تشبه ٣ كانت ١ تشبه ٣ (متعدية)^(٢) .

إن فكرة « التشابه » - في اعتقاد رسل - مفترضة من قبل في عملية العد ، إلا أنها أبسط من الناحية المنطقية ، وإن لم تكن على ألفة بها كالعد . فيلزم في العد أن نأخذ الأشياء التي نعدّها في ترتيب معين كأول وثان وثالث الخ ، إلا أن هذا الترتيب ليس هو أساس العدد ، فهو من الناحية المنطقية إضافة لا دخل لها بالموضوع ، كما أنه تعقيد لا ضرورة له . أما فكرة التشابه فلا تتطلب ترتيباً ، فضلاً عن أنها لا تتطلب أن تكون الفئات المتشابهة متناهية^(٣) . وهكذا نستطيع استخدام فكرة التشابه لقرر متى تسمى مجموعتان إلى نفس الحزمة ، أو بعبارة أخرى متى يكون لفتتين نفس عدد الأعضاء .

والآن بات واضحاً أن فتة جميع الأزواج ستكون هي العدد إثنتين ، وفتة الثلاثيات ستكون العدد ٣ وهكذا . وعلى ذلك فلكي يكون لفتة من الفئات عضوان فلا بد أن تكون تلك الفتة متشعبة إلى فتة جميع الفئات ذات العضوين . إلا أن هذه الفكرة - فيما يقول ويجر - لا نحرز تقدماً إلا إذا استطعنا أن ننشئ الزوج الأساسي . وهنا تكون علاقة واحد بواحد مستخلصة لتمييز الفئات « الأخرى » المنتمية إلى فتة الأزواج حين يكون لدينا زوج ، فلا بد إذن من أن نؤمن الزوج الأساسي الذي يعطينا عن طريق التشابه بقية الأزواج الأخرى ، وبالتالي العدد اثنتين^(٤) .

وتقديم مثل هذا الأمان - في نظري - يتم عن طريق تحديد دقيق لمعنى الفتة ذات العضوين ، وهو نفس تعريف العدد اثنتين . وسنعود إلى هذا التعريف بعد قليل .

وهكذا نستطيع - عن طريق فكرة التشابه - عمل حزمة تشتمل على الفتة التي ليس

(١) هذا لا يتعلق بالمعنى إلا على الفئات المتناهية .

P. of M., P. 114.

(٢)

I.M.Ph., PP. 17-8.

(٣)

Jager, R. The Development of Bertrand Russell's ph. pp. 198-9.

(٤)

لها أعضاء وستكون هذه الحزمة هي «الصفرة» ، وحزمة أخرى من جميع الفئات التي لها عضو واحد ، وهذه ستكون العدد «١» ، ثم حزمة تتألف من جميع الأزواج ، وحزمة من جميع الثلاثيات وهكذا ، وهنا يتضح لنا تعريف رسل الذي ذكرناه منذ قليل وهو أن «عدد فئة ما هو فئة جميع تلك الفئات المتشابهة مع تلك الفئة» ، فعدد الزوج هو فئة جميع الأزواج ، وفئة جميع الأزواج هو في الواقع العدد ٢ حسب هذا التعريف^(١) .

ونستطيع الآن أن نقدم تعريف العدد بوجه عام على أنه أية حزمة يتم فيها تجميع الفئات عن طريق التشابه ، وسيكون العدد مجموعة (أو منظومة) من الفئات تكون كل فئتين منها متشابهتين ، وليس هناك فئة خارج المجموعة تكون متشابهة مع فئة داخل المجموعة . وبعبارة أبسط أن العدد هو أى شيء يكون عدد فئة ما (بالمعنى الذي حددناه لعدد الفئة) ، وهذا التعريف — كما أشرنا — ليس دائرياً لأننا نعرف «عدد فئة ما» دون أن نستخدم فكرة العدد بوجه عام ، ولذلك يمكننا أن نعرف العدد عن طريق «عدد فئة ما» دون أن نضع في أى خطأ منطقي^(٢) .

إن «تعريف رسل للأعداد على هذا النحو هو في الحقيقة بمثابة تعريف الاسم بالإشارة إلى مساهم» ، ولشرح ذلك أقول : أفترض أنك تريد أن تشرح كلمة «أخضر» لطفل صغير ، فلوحاولت أن تحدد معنى الكلمة بصفات مجردة لكنك تتبع الطريقة التي اتبعها «كانتور» و«بينانوف» في تعريف العدد وهي طريقة التجريد ، أما إذا أخذته إلى بقعة خضراء وقلت له : أنظر إلى هذه البقعة ، فاللون الأخضر معناه هو الفئة التي تشتمل على جميع الأشياء الملونة بلون شبيه بهذا اللون الذي تراه أمامك ، فهذا بعينه ما يريده رسل في تعريفه للعدد ، إذ هو يعرف أى عدد بأنه الفئة التي تشتمل على جميع الفئات التي تكون شبيهة بفئة معينة ، فإذا أردت أن تعرف معنى العدد ٣ فانظر إلى ثالث من الرجال مجتمعين معاً وقل إن العدد ٣ معناه هو الفئة التي تشمل كل الفئات التي تكون كل منها شبيهة بهذه الفئة من الرجال التي أراها أمامي^(٣) .

إلا أن هناك صورة أخرى لتعريف الأعداد ليست من نمط التعريف بالإشارة كما كان

I.M. ph., PP. 17-8.

(١)

ibid., p. 18-9.

(٢)

(٣) زكي نجيب محمود (دكتور) : برتراند رسل ص ٥٦ - ٥٧ .

التعريف السابق ، هذه الصورة هي التي يطلق عليها روشنباخ اسم التعريف المنطقي للعدد^(١) ، وهذا التعريف هو ما عناه «بيجر» حينما قال إننا لا بد من أن نؤمن الزوج الأساسي الذي يعطينا عن طريق التشابه بقية الأزواج الأخرى وبالتالي العدد إثنتين .

ويوضع التعريف المنطقي مطبقاً على العدد ١ على الصورة التالية :

ف ١ = تعريف (E س) . (س ∈ ف) . ص [(ص ∈ ف) ∩ (ص = ص)]

ويمكن قراءة هذه الصيغة على الوجه التالي : تكون ص عضواً في واحد يعني أن هناك س تكون عضواً في ف ، وإذا كانت ص عضواً في ف كانت ص هي س : وهذا يعني بوجه عام أن فئة ما ف يكون لها العدد ١ إذا كانت لفئة عضو بحيث لو كان أن أى شيء عضو في الفئة لكان متطابقاً مع هذا العضو . وبهذه الطريقة يمكن أن نقدم تعريفات منطقية للصفر وللإثنين والثلاثة . . وهكذا على الوجه التالي :

ف ٠ = تعريف (E س) . (س ∈ ف) .

ويعني أن الفئة ف تكون عضواً في الصفر إذا لم يكن لهذه الفئة أعضاء .

ف ٢ = تعريف (E س) . (E ص) (س ∈ ف) . (ص ∈ ف) . (س ≠ ص) .

ط [(ط ∈ ف) ∩ G (ط = س) ∩ V (ط = ص)]

ويعني أن الفئة تكون عضواً في ٢ إذا كان لها عضوان س ، ص ، ولا يكونان متطابقين ، وأى عضو يكون لهذه الفئة لا بد أن يكون متطابقاً مع س أو مع ص . وب نفس هذه الطريقة والمعنى يكون تعريفنا لعدد ٣ على النحو التالي :

ف ٣ = تعريف (E س) (E ص) (E ط) (س ∈ ف) . (ص ∈ ف) . (ط ∈ ف) .

(ط ∈ ف) . (س ≠ ص) . (ص ≠ ط) . (س ≠ ط) . (د)

[(د ∈ ف) ∩ G (د = س) ∩ V (د = ص) ∩ V (د = ط)]

إن هذه التعريفات المنطقية — فيما يقرر روشنباخ — لا تشير — على عكس التعريفات

(١) انظر هذه التعريفات .

عن طريق الإشارة إلى موضوعات فيزيقية، حقيقة أن هناك (في تعريف العدد ٣) ثلاثة رموز تمثل فئة من ثلاثة موضوعات فيزيقية من حيث الماصدق، إلا أن التعريف لا يشير إلى هذه الموضوعات مادام لا يتحدث عن علامات ترد فيه. ولكي ندرك ما تحققه هذه التعريفات المنطقية للعدد عند رسل نأخذ تعريفه للعدد ١١. فهنا يرتد معنى العدد إلى معنى الحدود الأخرى بما في ذلك الحد «هناك شيء له الخاصية ف»، ولا بد أن يكون معنى هذا الحد الأخير معرّفًا لكي يكون التعريف مفهومًا، فهو عند رسل حد أولى، وعلى ذلك يكون معنى الحد «هناك واحد على الأقل» سابقًا على تعريف العدد ١١، إلا أن ذلك لا يجعل هذا التعريف دائرياً ما دام معنى العدد ١١ — كما يشير التعريف إلى ذلك — مقلماً عن طريق مزيج مركب من الحدود الأولية، ليس الحد الأولى «واحد على الأقل» سوى مكون من بين هذه المكونات^(١).

والواقع أن هذه التعريفات المنطقية للأعداد لا تعبر — في اعتقادي — عن «تحليلات» للأعداد، بل مجرد «تعريفات» إسمية لكون الفئة عضواً في عدد معلوم^(٢)، وهي عبارة أخرى تحديد المقصود بالقول أن الفئة ف عضوة في ١، أو ٢، أو ٣، وهكذا. وهذا يعني أن هذه التعريفات المنطقية تفترض مقدماً التحليل السابق للأعداد (الذي يطلق عليه «التعريف بالإشارة»)، فليست هذه التعريفات إذن نوعاً آخر من تعريفات الأعداد يقدمه رسل بجانب التعريفات التي سبقتها، بل هي بالأحرى مجرد تعبيرات رمزية مختصرة لنتائج تلك التعريفات السابقة. فهذه التعريفات السابقة هي تحليل فلسفي ومنطقي للأعداد، في حين أن التعريفات المنطقية صيغ رمزية دقيقة عن نتائج نفس هذه التحليلات. وعلى ذلك يكون تحليل الأعداد بالصورة التي عرضناها بشيء من التفصيل هو التصور الرئيسي لتعريف رسل للأعداد والذي ترتد فيه الأعداد إلى فئة الفئات المتشابهة، وتحول بذلك الأفكار الرياضية إلى مفاهيم منطقية خالصة.

إذن فلندع الآن التعريفات الرياضية ونستمر في حديثنا عن التحليل الفلسفي والمنطقي للأعداد لتواجه هنا اعتراضنا محتملاً. فقد يقول قائل إن هذا التحليل للأعداد لا يعبر عما

Reichenbach, op. cit., p. 31.

(١)

(٢) الفرق بين التحليل «عند رسل» والتعريف «سوف يتضح بالتفصيل في الفصل الأول من

الباب الثالث من هذا البحث.

نعمية بها ، فإننا حين نتحدث عن فئة الأزواج مثلاً فإننا في الواقع لا نتحدث عن العدد (٢) ، لأن فئة الأزواج شيء مختلف عن العدد (٢) وهو ما ندعى أننا نقدم له تعريفاً . إن هذا الاعتراض صحيح إلى حد كبير ، ذلك لأن

من الطبيعي أن نفقه أن فئة الأزواج . . شيء مختلف من العدد ٢ ، إلا أن فئة الأزواج شيء لا يطرأ إليه الشك ، فليس هناك شك وصعوبة في تعريفها ، بينما العدد في أي معنى آخر هو كائن ميتافيزيقي لا نشر يقيناً على الإطلاق أنه موجود ، أو أننا نستطيع أن نتقنه لنسك به ، فن الحكمة إذن أن نقنع بفئة الأزواج التي نحن على يقين منها بدلاً من أن نظلر شيئاً شكلاً هو العدد ٢ ، ذلك الذي لا بد وأن يظل دائماً في منأى عن الفحص عليه^(١) .

إن العدد (٢) إذن لم يعد له وجود ، فقد أنبرى له نصل أوكام وطرحه بعيداً لتحتل فئة الأزواج مكان هذا الكائن الميتافيزيقي الذي نلثه ورائه حين أن يكون في استطاعتنا أن نمسك به . فهذا العدد لا نعرفه على وجه يقيني ، وكل ما نحن على يقين منه هو فئة الأزواج ، فلا بد أن نستبدل بذلك الكائن الميتافيزيقي هذه الفئة التي نعرفها معرفة يقينية . إن تحليل رسل هنا يذكرنا بتحليله للموضوعات الفيزيقية في حدود مظاهرها ، فالتحليل في كل حالة منهما مزود بنصل أوكام - القاعدة الأسمى في التفلسف العلمي ، ليجتز به الروائد من الكائنات ليلقي بها بعيداً عن دائرة « ما هناك » ، فكما كانت المنضدة فئة المظاهر أو الجوانب ، أصبح العدد هنا فئة جميع الفئات المشابهة لفئة معلومة ، وكما استغنيا عن « المنضدة » هناك ، استغنيا هنا عن « العدد ٢ » ، وهذه هي إحدى ميزات تعريف العدد على هذه الصورة .

فإن تعريف العدد بهذه الطريقة ممتاز - في اعتقاد رسل - بميزات متعددة فهو يتطلب على جميع المشكلات التي أثيرت حول الصفر والواحد ، فالصفر هنا فئة من تلك الفئات التي ليس لها أعضاء ، أي الفئة التي عضوها الوحيد هو فئة ليس لها أعضاء ، والواحد فئة تلك الفئات التي لها خاصية كونها مشتملة على أي شيء يكون متطابقاً مع حد ما س . ميزة أخرى لهذا التعريف هو أنه يتطلب على المشكلات المتعلقة بالواحد والكثير ، فدادامت لحدود المحدودة تكون معلومة بوصفها حالات جزئية لدالة قضية ، فإن الوحدة التي تتضمنها

ليست إلا وحدة دالة القضية التي لا تتعارض بأى طريقة من الطرق مع كثرة الحالات الجزئية. وميزة ثالثة أكثر أهمية هي أن هذا التعريف يخلصنا من الأعداد بوصفها كائنات ميتافيزيقية ، وتصبح مجرد وسائل لغوية مريحة ، لا تعبر عن أى جوهر إلا بمقدار ما تعبر عنه ألفاظ مثل « الخ » و « أى أن » . وبهذا التعريف يرتد الجهاز الأول الذى يستخدمه الرياضى إلى حدود منطقيه خالصة من أمثال « أو » و « لا » و « كل » و « بعض » . وكانت هذه - كما يقول رسل - أول مرة أعرفت فيها فائدة نصل أوكام فى التقليل من عدد الحدود التى نأخذها بلا تعريف ، ومن عدد القضايا التى نسلم بها بلا برهان والتى نحتاج إليها فى هيكل معلوم للمعرفة ، وفضلا عن هذه الميزات فلأن هذا التعريف يضع نهاية للصعوبات المتعلقة بالأعداد اللانهائية ^(١) .

هذا هو تحليل رسل للأعداد الطبيعية أو الأعداد الأصلية المنتهية ^(٢) ، عرضناه لنبين الطريقة التى اتبعها رسل فى تحليل هذه الأعداد ، والأغراض التى كان يهدف للوصول إليها من وراء ذلك التحليل ، ولعل من أهم (وليس جميع) الأغراض التى اتضحت خلال هذا العرض هو الاستغناء عن الحدود الرياضية وردّها إلى مفاهيم منطقية ، وفى هذا الرد تصبح الرياضيات نسقا منطقيا استنباطيا كالمنطق سواء بسواء ، وتكون بذلك جزءا من المنطق ، وهو ما كان يغيه رسل والمناطقه الرياضيون . وهو الهدف الرئيسى الكامن وراء النزعة المنطقية فى الرياضيات .

ولا شك فى أن النزعة «الورسطيقية» قد حققت عملا كبيرا لا يقبل إنكارا؛ فقد نجحت فى رد الرياضيات الكلاسيكية إلى نسق صورى وحيد ، وكان هذا العمل موضع إعجاب من جانب الصوريين حتى ولو لم يوافقوا على أن الرياضيات يمكن أن ترتد إلى المنطق ^(٣) .

My ph. D., pp. 70-1.

(١)

(٢) تختلف الأعداد المنتهية من الأعداد اللانهائية فى أن هذه الأخيرة خاصيتين : الأولى أنها لا انكسارية ، أى أنها لا تزيد أو تقل إذا أضفنا إليها أو طرحنا منها « ١ » ، والثانية أنها لا استقرائية ، أى أنها لا تنضم لمبدأ الاستقراء الرياضى ، وكان لكانتور طريقة فضل اكتشاف هاتين الخاصيتين . انظر تفصيل ذلك عند رسل .

p. of M.F. 259f., I.M. ph. ch. 8, Ok of EW., p. 194f.

Benacerraf, P. and Putnam, H., Philosophy of Mathematics, Introduction p. 10.

(٣)

وكان لهذه النزعة تأثيرها الكبير على الوضعيين المناطقة الذين سلكوا بما قاله فريجه ورسل وابتعد من أن الرياضيات يمكن أن ترتد إلى المنطق ، على الرغم من أن اكتشافات « جودل » الملحوظة في هذا المجال قد أظهرت أن هذا الرد — إن كان ممكناً — يواجه صعوبات أكثر مما كان مفترضاً ^(١) . كما أن هذه النزعة قد أثرت بلاشك في فلسفة الرياضيات وفي الدراسات المنطقية عمومًا أكثر مما أثرت أية نظرية أخرى معاصرة .

والآن ، هل حقق تعريف العدد الأغراض التي كان يبغيها رسل من ورائه ؟ وللإجابة على هذا السؤال نميز هنا ثلاثة أهداف رئيسية متداخلة كان يهدف إليها رسل : الأول : رد الرياضيات إلى المنطق ، أو بعبارة أكثر دقة ، جعل الرياضيات البحتة ممكنة الاشتقاق من المنطق ، والثاني : التخلص من الأعداد بوصفها كائنات ، والثالث : إعطاء معنى محدد للأعداد يتفق والسياق المألوف للحساب .

أولاً :

بالنسبة للغرض الأول نلاحظ أن كثيراً من الباحثين لا يقرون به ويقولون بإنخاف رسل في تحقيقه ^(٢) . وعلى سبيل المثال نذكر أن « جون بولوك » يذهب إلى أن النزعة « اللوجسطقية » خاطئة ، ولم يستطع رسل ولا أحد ممن تابعوه أن يجعلها صحيحة . وبذلك ينكر « بولوك » نجاح هذه النزعة في إثبات أن جميع مفاهيم الرياضيات يمكن تعريفها في حدود مفاهيم المنطق ، وأن جميع أقوال الرياضيات يمكن ترجمتها — تبعاً لذلك — إلى أقوال المنطق . وقيم دعواه على أساس أن هذه النزعة تزعم أنها قد حققت ذلك

(١) Ayer, A.J. "The Vienna Circle", *The Revolution in Philosophy* edited by : Ayer, Macmillan & co., London 1957, P. 77.

(٢) فضلاً عن الاتجاه الصوري والاتجاه الحدسي في الرياضيات اللذين وثقا موقفاً مغايراً لهذا الاتجاه نذكر على سبيل المثال أن هيلاري بوتنام يرفض القول بأن الرياضيات متعلق بالمعنى الذي جاء في برنكيا ، إلا أنه يرى أننا لو أخذنا بنظرية رسل المنطقية القائمة على أساس « إذا . . . إذن . . . » « لا يمكن القول بأن الرياضيات « متعلق » بمعنى ما ، ومع ذلك فهو لا يقر بأنها مجرد متعلق » أنظر :

Putnam, H. "The Thesis that Mathematics is Logic" *Bertrand Russell, Philosopher of the Century*, citury by Schoenman, R. George Allen & Unwin, London, 1967 P. 279f.

ويمارس فتجنشتين تحليل رسل للأعداد ، على أساس أن السؤال « ما العدد ؟ » لا يمكن الإجابة عنه . أنظر في ذلك : 'عزى إسلام' (ذكور) فتجنشتين « سلسلة نوايغ الفكر الغربي ١٩ . دار المعارف — القاهرة ، ص ٢٩٧ — ٢٩٨ .

الهدف وهو ردها للرياضيات بأكملها إلى نظرية المجموعة set theory (الفئات) . إلا أن « بولوك » يرى أن اللوجسطقا وإن نجحت في رد الرياضيات الكلاسيكية إلى نظرية المجموعة ، فإن ذلك لا ينسحب على بقية الرياضيات ، وبذلك تبطل دعوى هذه النزعة التي تزعم أن جميع مفاهيم الرياضيات يمكن اشتقاقها من المنطق^(١) ويتم « بولوك » حديثه قائلا :

إن رسل في محاولته إقامة صدق اللوجسطقا لم يضع في اعتباره سوى الرياضيات الكلاسيكية ، إلا أن هذا يهمل نقطة أن اللوجسطقا نظرية عن المفهوم العام للصدق الرياضى ، وليس فقط عن فئة فرعية محددة من الحقائق الرياضية . فلكي تكون اللوجسطقا ذات أهمية من الناحية الفلسفية ينبغي لها أن تتحدث^(٢) عن جميع حقائق الرياضيات ، ولو ما تم تفسيرها على هذا النحو لكأنت خاطئة . فليست جميع المفاهيم الرياضية يمكن تعريفها داخل نظرية المجموعة . فلا بد لنا أن نعد نظرية المجموعة مجرد نظرية رياضية (أو منطقية) يحاط بها جميع النظريات الأخرى ، فليست هذه النظرية ملكة النظريات الرياضية التي يمكن أن ترتد إليها جميع النظريات الأخرى ، فهي كأى نظرية رياضية قد تكون لها علاقات عامة بنورها من النظريات الأخرى ، وعلى وجه الخصوص فإن لها علاقات عامة بالنظريات الكلاسيكية من الأعداد الطبيعية والحقيقية ، إلا أنها لا يمكن اعتبارها مشتلة على الرياضيات بأكملها^(٣) .

ومن الواضح أن هذا النقد ينصب على جميع مجهودات رسل الرياضية ، إلا أن ناقدنا لم يبين لنا - لسوء الحظ - الطريقة التي يمكن بها تعريف الأعداد في الرياضيات التي ليست كلاسيكية ، أو النظريات الرياضية الأخرى التي يمكن أن نلتزم عندها مثل هذا التعريف ، إن كان يقر أصلاً بإمكان تقديم مثل هذا التعريف . والواقع أن « لوجسطقا » رسل قد أصبحت اليوم أكثر النظريات شيوعاً عند الدارسين لفلسفة الرياضيات والمنطق ، وتعريف رسل للأعداد - فيما يرى فرتز - قد جعل من الممكن اشتقاق الرياضيات البحتة من المنطق ، كما أثبت ذلك نسق « برنكيا » ، وأن كانت ثمة مشكلات معينة قد تثار حول هذا النسق فلا يعنى ذلك أن تعريف العدد كان مشغولاً عنها ، أو أن تعريفات أخرى للعدد قادرة على إلزائها ، فإن الحجج التي ترتب في نسق

Bollock, J.L., "In Logicism" Essays on Bertrand Russell p. 368f.

(١)

ibid., P. 395.

(٢)

« برنكييا » لا ترتأب في تعريف رسل للعدد^(١) .

والواقع أن تقييم هذا الفرض على وجه دقيق قد يكون من الصعب تقريره من جانبنا نحن الدارسين للفلسفة ، بل هو بالأحرى من عمل أولئك المشتغلين بالرياضيات ، وكل ما نستطيع أن نقوله هنا أنه إذا ما صحت محاولة « تحسيب » الرياضيات ، وصحت من الناحية الرياضية رد نظرية الأعداد إلى نظرية القنات ، أمكن القول بأن الرياضيات البحتة مشتقة من المنطق .

ثانياً :

يلو أن الفرض الثاني وهو التخلص من الأعداد بوصفها كائنات قد تحقق على وجه كامل تبعاً لنظرية رسل . فمادامت الأعداد قد أصبحت مجرد وسائل لغوية مريحة وليست كائنات تسبح في سماء أفلاطونية ، فإن رسل قد نجح هنا في تحقيق هذا الفرض . وقد كان استخداماً لتصل أوكام هنا بوصفه قاعدة أنطولوجية استخداماً واضحاً ، بل وقد يلو مشروعاً . لأنه يستغنى عن افتراض الأعداد بوصفها كائنات .. وقد كانت هذه ميزة البتات المنطقية التي تزيل المصادر الميتافيزيقية ، وتخلص فلسفة الحساب من عنصر الشك الذي لا داعي له^(٢) .

ثالثاً :

أما الفرض الثالث وهو إعطاء معنى محدد للأعداد يتفق والاستخدام المألوف للأعداد الحسابية في الواقع الفعل ، فهو غرض قد وكر عليه رسل — كما عرفنا ذلك في تقدمه لنظرية بيانو . فلم يقبل رسل أن يكون العدد من اللامعرفات لأن ذلك قد يؤدي إلى تفسيرات مختلفة تصلح للرياضيات البحتة ، ولكنها لا تصلح للأغراض العملية ، بل لا بد من أن نضع للأعداد تعريفات محددة تتفق والاستخدامات الفعلية لها ، ولو نظرنا إلى التطبيقات الأساسية للأعداد (أو الحساب) على المواقف التجريبية ، لرأينا أن القياس والعد هما التطبيقان الأساسيان . واستخدامنا للمألوف للمفاهيم الحسابية في هاتين العمليتين يسلم

بأن لكل هذه المفاهيم معان محددة ، وأن أحكاماً حسابية معينة هي أحكام صادقة . وقد يكون العد في هذه الحالة هو العملية الأكثر وضوحاً ، فما تفعله في العد هو في الواقع إقامة ارتباط واحد بواحد بين مجموعة من الأعداد من جهة وبين مجموعة من الناس (مثلاً) من جهة أخرى . فنحن لا نعامل الحدود الحسابية بوصفها تصميمات لعلامات غير مفسرة ، تلك التي تفسرها في حدود علامات أخرى تدل على الناس والعلاقات الكائنة بينهم . فنحن حين نعد مجموعة من الناس تشتمل على أحمد ومحمد وعلى ، قلنا لا تفسر العلامة « ١ » في حدود العلامة « أحمد » ، أو أن نقول أن « ١ » تدل على أحمد أو « تعني » أحمداً^(١) .

وهذا يعني أن التعريف الذي قلناه رسل للأعداد يتلهم تماماً والاستخدام المألوف لها في الحياة العملية ، وهذا ما يؤكد « فرتز » حيث يرى أن تعريف رسل لم يكن ملائماً للأغراض المنطقية فحسب ، بل ملائماً أيضاً بوصفه تحليلاً لما يعنيه « العدد » في الحياة اليومية ، فبناء رسل للأعداد يفيد في ربط نسق الحساب المجرد بالموضوعات التي يكون ذلك النسق مطبقاً عليها في الحسابات العملية^(٢) .

Hochberg, H., "Russell's Reduction of Arithmetic to Logic" *Essays on Bertrand Russell*, (١)
p. 408.

ويعتبر هذا البحث في الواقع خير دفاع عن رسل بالنسبة لهذه النقطة ، فإن « هوبرج » « ١ » يثبت أن هذا الفرض قد تحقق على يد رسل تحقّقاً كاملاً .

Fritz, op. cit., pp. 44-5.

(٢)

الفصل الثماني

فلسفة المنطق واللغة

إذا ما شئنا الآن أن نتحدث عن فلسفة المنطق ، لوجدنا أنفسنا في قلب نظرية لعلها أشهر ما اشتهرت به فلسفة رسل ، أعنى « النظرية المنطقية » . لقد فضل رسل أن يطلق على فلسفته التي يعتقها اسم « النظرية المنطقية » ^(١) ، وعلى منطقته الذي يأخذ به اسم المنطقي النري ^(٢) . ومع أنه قد أخذ بهذه الفلسفة — كما يقول — في العامين ١٨٩٩ — ١٩٠٠ ، فإنه يذكر أنه استخدم لأول مرة اسم « اللرية المنطقية » كوصف لفلسفته في محاضراته التي نشرت عامي ١٩١٨ — ١٩١٩ تحت عنوان « فلسفة اللرية المنطقية » ^(٣) إلا أننا في الواقع نجد هذا الاسم يرد قبل ذلك بأربع سنوات في مقدمة « معرفتنا بالعالم الخارجي » ، حيث يقدم فلسفته بهذا الاسم كنمط ثالث من الفلسفات المعاصرة ، وذلك بجانب التقليد الكلاسيكي ومذهب التطور ، كما نراه يعاق مع هذه الفلسفة الأمل المرجو من التقدم الذي نسعى إليه في الفلسفة ، إذ أنها — في اعتقاده — تحقق في مجال الفلسفة « نفس هذا النوع من التقدم الذي حققه جاليليو في الفيزيكا ، من حيث إحلال النتائج الجزئية والتفصيلية والقابلة للتحقق محل التعميمات التي لا يدعمها سوى اللجوء إلى الخيال » ^(٤) .

وقد سميت هذه الفلسفة « ذرية » لأنها تنظر إلى العالم على أنه مؤلف من كثرة من الأشياء منفصلة ، ولا تعد الكثرة الظاهرة في العالم مظاهر وتقسيمات غير حقيقية لحقيقة واحدة لا تقبل الانقسام ^(٥) . وهي « منطقية » لأن « الذرات التي أريد التوصل إليها هي

OK. of EW., P. 14, P.L.A. p. 179. L.A. P. 323. R. to C.P. 717.

(١)

P.L.A. p. 178.

(٢)

My Ph. D., P. 113.

(٣)

OK. of Ew. p. 14.

(٤)

P.L.A., p. 178.

(٥)

في التحليل النهائي ذرات منطقية . وليست ذرات فيزيقية . . . (أى) أن الذرة التي أريد التوصل إليها هي ذرة التحليل المنطقي لا ذرة التحليل الفيزيقي^(١) .

وهذا الاسم في الواقع يبدو ملائماً لهذه الفلسفة . إذ أنه يخبرنا بشيء عن طبيعتها ؛ فهي فلسفة متعددة من ناحية . منطقية من ناحية أخرى . فهي ليست ذرية فيزيقية كما هو الحال في الفيزيكا ؛ وليست ذرية سيكلولوجية كذرية « هيوم » . فقد يمكن أن تعد فلسفة « هيوم » نوعاً من النظريات الذرية . حيث حاول هيوم أن يشرح كل شيء في حدود الانطباعات والأفكار ؛ وعدّ هذين النوعين المحتويات الوحيدة للعقول الإنسانية ؛ ولكن بينما اعتقد هيوم أن على الفلاسفة أن يمارسوا التحليل السيكلوجي للأفكار . أصر رسل على وجوب أن يتعلق التحليل بالقضايا ، ومن هنا وصف ذريته بأنها منطقية^(٢) .

والذرية المنطقية - فيما يقول رسل - « نوع من الفلسفة قد فرض نفسه على أثناء اشتغالنا بفلسفة الرياضيات مع أنني أجد من الصعب أن أقول بدقة إلى أي حد يكون هناك ارتباط منطقي محدد بين الاثنين^(٣) » . إلا أنه يقرر أنها نوع من النظرية المنطقية التي تلبو ناتجة عن فلسفة الرياضيات كما يقرر أيضاً أنها « نوع من الميتافيزيقا^(٤) » .

ومهما يكن مقدار ارتباط هذه الفلسفة بفلسفة الرياضيات فإننا نستطيع أن نقول بوجه عام إنها تمثل الجانب الفلسفي من المنطق بالصورة التي حددناه بها في بداية الفصل السابق ، إلا أن هذا الجانب كما رأينا لا ينفصل عن الجانب الآخر . فقد نقول أن أولها نتيجة لثانيهما ؛ أو بالأحرى « فلسفة » له . وهذا الجانب هو يقينا أكثر أهمية من الناحية الفلسفية من الجانب الذي يتصل بالرياضيات أكثر من اتصاله بالفلسفة .

إن الذرية المنطقية قد جاءت - فيما يبدو - كرد فعل لمنطق « برادلي » والفلاسفة الميجلبيين الجدد ، ذلك المنطق الذي كان رسل في فترة متقدمة من حياته أحد مناصريه . ولكن بدأ « مور » بالثورة على الفلسفة المثالية منذ عام ١٨٩٩ . وتابعه رسل في هذه

ibid., p. 179.

(١)

Pears, P.F., "Logical Atomism", *The Revolution in Philosophy*, edited by, Ayer, A.J. pp.43-4. (٢)

P.L. A., p. 178.

(٣)

ibid., p. 178.

(٤)

الثورة ، ولكن بينما كان مور يهدف إلى « دحض المثالية » ، كان هدف رسل هو دحض « الواحدة » . إلا أن المثالية والواحدة كانتا في الواقع مرتبطتين تماماً ، وجاء هذا الارتباط بينهما خلال نظرية خاصة بالعلاقات ، وهي نظرية استقاها « برادلى » من فلسفة هيجل . ويطلق عليها رسل اسم « نظرية العلاقات الداخلية » ، بينما يطلق على نظريته هو اسم « نظرية العلاقات الخارجية » ^(١) .

ومن هنا ندرك الدور الرئيسى الذى تلعبه العلاقات في ذرية رسل المنطقية ، فهى في الواقع الطريقة الرئيسة المؤدية إلى هذه الفلسفة . بل أن مسألة العلاقات هى — في اعتقاد رسل — من أهم المسائل التى تثار في الفلسفة ، إذ ترتد إليها معظم المباحث الأخرى ^(٢) . فالتمييز بين المذهب الواحدى ومذهب الكثرة إنما يقوم أساساً على النظر إلى هذه المسألة . ولذلك فحين أراد رسل أن يدحض المذهب الواحدى ، وجد في تنفيذ نظرية العلاقات الداخلية هماً لأساس هذا المذهب وتفويضاً لدعائمه .

وقد ناقش رسل مبدأ العلاقات الداخلية في « أصول الرياضيات » : وفي مقال قرأه على الجمعية الأرسطية عام ١٩٠٧ بعنوان « في طبيعة الصلوق » ، وقد نشر في مجلة الجمعية في نفس العام (وأعيد نشر معظمه في « مقالات فلسفية » عام ١٩١٠ تحت عنوان « النظرية الواحدة للصلوق » ، وقد أعيد نشر أجزاء منه في « فلسفتى كيف تطورت ») . كما أشار إلى هذا المبدأ في بعض كتبه الأخرى ، وكان رسل يهدف من وراء هذه المناقشات إلى القول باستحالة رد العلاقات إلى الكيفيات ، وبالتالي استحالة رد القضايا العالاهية إلى القضايا الحتمية . وشرح رسل في المقال المشار إليه معنيين لبديهية العلاقات الداخلية — كما يسميها هنا — فهى تقرر أن كل علاقة إنما « تتألف » في واقع الأمر من طبائع الحدود ، أو من طبائع الكل الذى يتألف من هذه الحدود . أو أنها تقرر مجرد أن لكل علاقة « أساساً » في هذه الطبائع . ولا يرى رسل أهمية كبيرة في تمييز هذين المعنيين ، لأن كليهما يؤدي إلى القول أن ليس هناك علاقات على الإطلاق ^(٣) .

وعلى أساس هذه البديهية يكون الواقع — كما دلت على ذلك برادلى — واقعاً واحداً .

My ph. D., p. 54.

(١)

L.A., P. 333.

(٢)

Ph. E., P. 141. My ph. D., P. 56.

(٣)

وبنفي أن يكون واقعاً وحيداً ، لأن الكثرة لو أخذناها على أنها حقيقة – لتناقضت نفسها ، فالكثرة تستلزم العلاقات ، وخلال علاقاتها تقرر دائماً رغباً عنها وحدة أسمى . فهذه البديهية تصل بنا إلى النتيجة القائلة أن ليس هناك علاقات وليست هناك كثرة من الأشياء ، بل هناك شيء واحد . وهكذا تكون هذه البديهية مرادفة لافتراض الوحدانية ، وإنكار أن تكون هناك أية علاقات ، وحينما يبدو لنا أننا إزاء علاقة ، فهذا في الواقع صفة من صفات الكل المركب من حدود العلاقة المفترضة ^(١) .

كما أن هذه البديهية مرادفة لافتراض أن لكل قضية موضوعاً واحداً ومحمولاً واحداً ، لأن القضية التي تقرر علاقة يجب دائماً ردها إلى قضية حملية تتعلق بالكل المركب من حدود العلاقة ، ولو تقدمنا في هذا الطريق إلى كالات أكبر وأكبر لصححتنا بالتدرج أحكامنا الفجة المجردة التي أطلقناها في البداية ، وأقربنا أكثر وأكثر من الحقيقة الواحدة عن الكل ، ولا بد أن تكون الحقيقة النهائية والكاملة مؤلفة من قضية ذات موضوع واحد . أعني: الكل ، ومحمول واحد ^(٢) .

ويتنقد رسل هذه البديهية – في هذا المقال – ويبين خطأها ، إلا أن ما يهتبا أن نذكره هنا هو أن رسل يرى أن هذه البديهية لا تتفق مع أي تركيب ، فهي تقود إلى واحدة صارمة ، حيث لا يكون هناك سوى قضية واحدة ، هذه القضية الواحدة (التي ليست هي وحدها الصداقة فحسب ، بل هي القضية الوحيدة) تنسب محمولاً إلى موضوع واحد . إلا أن هذه القضية – في اعتقاد رسل – ليست صداقة تماماً ، لأنها تتضمن تمييزاً بين الموضوع والمحمول ، إلا أن ذلك يثير المشكلة التالية : إذا كان الحمل لا يتضمن اختلاف المحمول عن الموضوع ، وإذا لم يكن المحمول الواحد متميزاً عن الموضوع الواحد فلا يمكن أن تكون هناك قضية « كاذبة » تنسب محمولاً واحداً إلى موضوع واحد ؛ إننا لا بد أن نفترض إذن أن الحمل لا يتضمن اختلاف المحمول عن الموضوع ، وأن هذا المحمول الواحد متطابق مع الموضوع الواحد . ولكن النقطة الأساسية في هذه الفلسفة التي تأخذ بهذه البديهية هي إنكار الهوية المطلقة ، والإبقاء على « الهوية

ibid., pp. 141-142, 141 n., My ph. D., pp. 56-7,

(١)

ibid., p. 142., My ph. D., p. 57.

(٢)

في الاختلاف ، ، إلا أن رسل يرى أن الهوية في الاختلاف « مستحيلة إذا ما أخذنا بالواحدة الدقيقة »^(١) .

ويقدم رسل بعض الانتقادات إلى هذه الديدية في « أصول الرياضيات » حيث يناقش وجهتين من النظر تقولان برد القضايا العلاقية إلى القضايا الحملية ، أحدهما وجهة النظر « الذرية الروحية » monadistic التي تقول برد العلاقة بين الحدود إلى محمولات الحدود المنفصلة ، ونسب ذلك إلى ليبنتز^(٢) . والأخرى وجهة النظر « الواحدة » monistic التي اعتبرت العلاقة كيفية الكل المركب من حدى العلاقة ، وينسب ذلك إلى برادلى وسبينوزا . ورأى رسل أن هذا الرأي الأخير يخفى في نوع من العلاقات مثل العلاقة « أكبر من » التي قد تقوم بين ١ ، ب ، ومثل هذه العلاقة هي المعروفة باسم « العلاقة اللاتماثلية » ، فلا يمكن أن ترتد هذه العلاقة إلى قضايا من الصورة الحملية . لأنها لا تقرر إلا أن ١ تختلف عن ب في المقدار ، وبذلك تحقق محاولة تحليل العلاقة بردها إلى القضايا الحملية . وهكذا لا يكون أمامنا مفر من قبول نظرية العلاقات الخارجية ، تلك التي لا تستلزم تركيباً في أى من الحدود المرتبطة بالعلاقة . وقد أوضح رسل أن كثيراً من القضايا التي تعالجها الرياضيات مثل القضايا التي تدور حول العدد ، والكمية والترتيب والمكان والزمان والحركة تستلزم العلاقات اللاتماثلية ، فما لم نقر بأن العلاقة « خارجية محضة » لما كان في استطاعتنا أن نقدم فلسفة مرضية للرياضيات^(٣) .

ibid., pp. 145-6., My ph. D., pp. 50-1.

(١)

(٢) وكان رسل قد ناقش رأى ليبنتز في العلاقات في كتابه عن « فلسفة ليبنتز » (عام ١٩٠٠) ، ورأى أننا لا يجب أن نفترض أن ليبنتز أنكر القضايا العلاقية ، ولكنه رأى أنها ترتد إلى القضايا الحملية (ph. of L.P. 13) وأعطى إلى اللجوء إلى نظرية « كانت » القائلة بأن العلاقات هي من عمل العقل . ولذلك أنكر ليبنتز واقعية العلاقات ، لأن « الأساس الوحيد لإنكار استقلال واقعية العلاقات هو أن القضايا لابد وأن يكون لها موضوع ومحمول . ولو كان الأمر كذلك لوجب ألا تكون القضية التي ليس لها موضوع ومحمول قضية . ولكانت مفتقرة إلى المعنى » (ibid pp. 14-15) إلا أن رسل لا يوافق ليبنتز على هذا التصور ويرى أن إنكاره لواقعية العلاقات جعل افتراضه القائل بتكثير الجواهر ، يسير بشكل غريب « ويجر إلى جميع مفارقات التناقض الأكل » . (ibid., p. 347.) . انظر في ذلك أيضاً .

Winslade, W.J., "Russell's Theory of Relations", *Essays on Bertrand Russell*, P. 81-101.

وانظر في ذلك :

عثمان أمين (ذكور) « رسل وفلسفة ليبنتز ، مجلة الفكر المعاصر العدد ٣٤ ، ١٩٦٧ ص ١٦ - ٢١ .

p. of M., p. 221f.

(٣)

وبذلك يؤكد رسل واقعية العلاقات ومشروعيتها في حد ذاتها دون إمكان ردها إلى أي من أطراف الحدود المرتبطة بها . ولا كانت النظرية القائلة إنه إذا كانت هناك قضايا علاقية فيجب أن تكون قابلة للرد إلى قضايا حملية هي حيز الزاوية في مثالية برادلي . فإنه حجة رسل على مشروعية القضايا العلاقية في حد ذاتها قد أزيلت الدعائم الرئيسية في تلك الفلسفة .

إلا أن الدكتور « واتلنج » يرى أن رسل قد أخطأ في فهمه بأن القول بالعلاقات اللاعنائية هو الذي قوّض المثالية . ذلك لأن برادلي قد أثبت استحالة رد القضايا العلاقية إلى القضايا الحملية، ولم تكن حجة رسل الخاصة بالعلاقات اللاعنائية إلا تقوية للحجج التي وضعها برادلي ، وكل ما بينهما من فرق هو أن رسل قد سلم بمشروعية الصورة العلاقية للفكر بينما أنكر برادلي مشروعية أية قضية لا تكون على الصورة الحملية . وعدم إمكانية هذا الرد هو الذي جعل رسل ينكر نتيجة برادلي ، وجعل برادلي ينكر نتيجة رسل . وما قوّض المثالية هو إدراك رسل للتناقض في رفض مشروعية جميع القضايا عن المكان والعدد ، تلك القضايا التي تشكل جزءاً كبيراً من قضايا العلم والحس المشترك . إن السبب الذي من أجله بدت العلاقات اللاعنائية كما عرفها رسل دحضاً لبرادلي هو أن رسل — فيما يقول واتلنج — قد قدم برادلي على أنه يقرر بأن هناك علاقات داخلية . أي أنه قدمه بوصفه فيلسوفاً يقبل مشروعية القضايا العلاقية . وكل ما هناك أن في الإمكان ردها إلى قضايا حملية ، وليس هذا هو موقف برادلي^(١) .

إن حقيقة موقف برادلي كما وضعه في ملحق كتابه « المظهر والواقع » هو أن العلاقات لا تكون حقيقة إلا إذا كانت داخلية ، وهذا أمر لا يمكن أن يحدث . ما دامت هناك حدود فلا بد أن تكون مرتبطة . ولا بد أن ترتبط بعلاقات خارجية . وإذن فالقضايا العلاقية لا يمكن أن تقدم الواقع بشكل ملائم^(٢) . وكان كل ما يهدف إليه برادلي هو أن يخرج بنتائج النظرية وهي أن جميع القضايا هي دائماً من الصورة الحملية، وما تبقى لرسل هو أن يثبت خطأ هذه النتائج . ويرفض رسل لذلك حرر المنطق

Watling, J., Bertrand Russell, Oliver and Boyer, Edinburgh, 1970, PP. 42-3.

(١)

ibid.. p. 37.

(٢)

والفلسفة من الدخول إما في صراع يائس لرد العلاقات إلى المحذرات . أو لرفض جميع الوقائع العلاقية بوصفها غير حقيقية ، وكانت هذه هي مهمة رسل ومساهمته في هذا الموضوع ^(١) .

ومهما يكن من شيء ، فإن رفض رسل أن تكون القضايا الحملية هي الصورة الوحيدة للفكر ، وإقراره بالقضايا العلاقية كان في حد ذاته كافياً للانتقال من مذهب الوحدة إلى مذهب الكثرة التي تقوم عليه فلسفته الذرية . فإدما نقر بالعلاقات فلا بد أن نقر بأن هناك أشياء كثيرة مرتبطة بتلك العلاقات . وبذلك يمكننا - فيما يقول رسل - تقديم صورة صحيحة لعالم العلم والحياة اليومية ^(٢) . لأن « العالم الموجود يشتمل على كثير من الأشياء بكثير من الكيفيات والعلاقات ، ولا يتطلب الوصف الكامل للعالم مجرد وضع « كتالوج » للأشياء ، بل أيضاً ذكر جميع كيفياتها وعلاقاتها » ^(٣) .

وهكذا ننتهي إلى القول بأن الإقرار بواقعية العلاقات والأخذ بمذهب الكثرة نظريتان مرتبطتان تمام الارتباط . وهذا ما يبرر القول بأن « الذرية المنطقية » جاءت رد فعل للمذهب الواحدى وخاصة تلك الصورة التي قال بها برادلي . فما كان لرسل أن يقيم فلسفته الذرية دون أن يثبت خطأ المذهب الواحدى وتصوره للقضية الحملية بوصفها الصورة الوحيدة للقضايا ، ودون أن يثبت صحة النظرية القائلة بالعلاقات والقضايا العلاقية في حد ذاتها واستحالة ردها إلى القضايا الحملية .

نعود الآن بعد هذه النقطة الهامة إلى فلسفة المنطق أو ذرية رسل المنطقية لنضع في بداية حديثنا هنا الملاحظتين التاليتين :

١ - مع أننا قد نجد بعض جوانب هذه النظرية في كثير من أعمال رسل مثل « معرفتنا بالعالم الخارجى » ، و « تحليل العقل » و - بصورة معدلة - في « بحث في المعنى

ibid., PP. 43-4.

(١)

(٢) انظر « مناقشة عائلة لحجج رسل ضد برادلي » :

Saxina, s.k. studies in the Metaphysics of Bradley, George Allen & unwin, London, 1967, p. 121f.

ibid., P. 60.

(٣)

والصدق « و » المعرفة الإنسانية « ، إلا أن مجموعة محاضراته عن « فلسفة النظرية المنطقية » هي بلا شك أهم أعماله التي عاجلت هذه النظرية بشئ عمن التفصيل وبقدر كبير من البساطة . ولذلك فسوف نركز في حديثنا على هذه المحاضرات - دون أن نغفل بالطبع المؤلفات الأخرى . ولكن يجب أن ندرك هنا أن الحلول التي وضعها رسل للمشكلات في هذه المحاضرات لم تكن هي الحلول النهائية التي قدمها ، فقد انتهى في كتاباته المتأخرة إلى التخلي عن بعضها . وعلى ذلك فلا يصح أن نعد الآراء المعروضة في المحاضرات معبرة تماماً عن آراء رسل التي انتهى إليها بعد ذلك . ولعل الموضوعات التي تحدثنا عنها في الباب الأول تغطي الكثير من هذه التعديلات ، ولذلك فلم نر ما يدعو إلى دراسة التطورات المتأخرة لهذه النظرية . إلا أننا سوف نشير إلى أهمها في معرض حديثنا .

٢ - إن هناك عدة جوانب للنظرية المنطقية : جوانب ميتافيزيقية ومعرفية ولغوية ، إلا أن الجانب اللغوي لها قد يكون السمة الواضحة لهذه النظرية ، ولذلك فسوف نعيده هنا اهتماماً خاصاً . وعلى ذلك فسوف نركز هنا على موضوعين أساسيين :

الأول : الصور المنطقية ، أى القضايا وأنواعها وأنماط الوقائع ومكوناتها وبوجه عام سوف تقدم ما يسمى بالتحليل الصوري للعالم .

الثاني : يرتبط بالموضوع الأول وهو ما يمكن أن نطلق عليه التحليل المنطقي للغة ، وسوف نعرض فيه لنظرية الأنماط ونظرية الأوصاف .

أولاً : الوقائع والقضايا

لو رجعنا إلى تعريف المنطق الذي قلناه في بداية الفصل السابق لرأينا أن الجزء الثاني من هذا التعريف - وهو موضوع دراستنا هنا - يعنى بتحليل « الصور » المنطقية وحصرها : أى بأنواع القضايا التي قد ترد ، وبالأنماط المتعددة للوقائع وتصنيف مكونات الوقائع . وهذا الجزء الفلسفي من المنطق يمكن وصفه - على حد تعبير رسل بأنه « جرد » ، أو إن شئت لفظاً أكثر تواضعاً « حديقة حيوان » تحوى جميع الصور المختلفة التي تكون للوقائع ^(١) . فحصر الصور المنطقية للوقائع وصور القضايا المعبرة عن

هذه الوقائع هو إذن الهدف من هذا الجزء الفلسفي من المنطق ، ولو أن رسل يفضل أن يقول « صور الوقائع » أكثر من « صور القضايا »^(١) ما دامت القضايا — كما سنعرف — مجرد مجموعة من الرموز تعبر عن الوقائع . والسؤال الآن هو : ماذا يقصد رسل « بالصورة » ؟ .

يمكن تعريف « الصورة » بطريقتين . إما بتحليل اللغة أو بتحليل الخبرة . وقد بدأ رسل — متمسباً في ذلك مع نفس طريقة أفلاطون وأرسطو وفتجنشتين — بالطريقة الأولى ، واستخدم نتائجها كفتاح — وليس المفتاح الوحيد — لتحليل الصورة غير اللغوية ، وأفضل طريقة لتعريف الصورة تبعاً لرسل هو تعريفها في حدود القضايا الفعلية^(٢) . وعلى أساس ذلك يكون لدينا أكثر من وسيلة لتقديم مثل هذا التعريف .

فقد يمكن تعريف صورة القضية على أساس فكرة الفئة ، فتكون صورة القضية « فئة » جميع تلك القضايا التي يمكن الحصول عليها من قضية معلومة بإحلال مكونات أخرى محل مكون أو أكثر من المكونات التي تشتمل عليها القضية^(٣) ، إلا أن هذا التعريف — كما يقول رسل — اشتراطى ، لأن فكرة صورة القضية هي في واقع الأمر أساسية أكثر من فكرة الفئة^(٤) .

ويمكن تعريف الصورة بطريقة أكثر دقة على أساس فكرة المتغيرات ، فتكون صورة القضية في هذه الحالة هي « ما يمكنك الحصول عليه حين تستبدل بكل مكون من مكوناتها متغيراً^(٥) » . فلو كان لدينا قضية من قبيل « سقراط إنسان » ، ووضعنا x ، ب مكان سقراط وإنسان على التوالي ، لحصلنا على الصورة « x هي ب » ، وبذلك يمكننا أن نستخدم هذه الصورة لأي قضية غير القضية التي بدأنا منها ، أو بعبارة أخرى يمكن أن نضع مكونات أخرى غير المكونات التي كانت لدينا في القضية الأصلية دون أن تتغير هذه الصورة . وعلى ذلك نستطيع وضع التعريف السابق في صورة أخرى فنقول : إن صورة القضية هي

bid, P. 216.

Weitz, M., "Analysis and the Unity of Russell's philosophy. *The Philosophy of Bertrand Russell*. (٢)

P. 82

^٣ L.A., P. 238.

bid, p. 238.

bid. p. 238.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

(٥)

« ما يتبقى بدون تغيير حين نستبدل بكل مكون من مكونات القضية مكوناً آخر ^(١) » ،
 ومعنى ذلك أن المكونات قد تستبدل بها مكونات أخرى وتظل الصورة بلا تغيير .
 لأن الصورة ليست مكوناً من المكونات يمكن أن تستبدل به مكوناً آخر . وبعبارة أخرى
 هناك في كل قضية بجانب مادة موضوعها المعنية « صورة » أو طريقة ترتبط بها المكونات
 معاً .

فلو قلت « سقراط يكون فانيا ، أحد يكون غاضبا » ، « الشمس تكون ساخنة »
 لكان هناك شيء مشترك في هذه الحالات الثلاث ، شيء يدل عليه اللفظ « يكون » ، وما
 هو مشترك هو « صورة القضية » ، وليس مكوناً فعلياً ، فلو قلت عدداً من الأشياء عن
 سقراط - مثل أنه كان أثينا ، وأنه تزوج أجزانثريب ، وأنه تجرع السم - لكان لديك
 مكون - أعنى سقراط - في جميع القضايا التي تصرح بها ، إلا أن لها صوراً متنوعة .
 ولكن - من الناحية الأخرى - لو أخذت قضية من هذه القضايا واستبدلت بمكوناتها -
 في كل مرة - مكونات مختلفة ، لظلت الصورة ثابتة ولكن لا تبقى أية مكونات . . .
 وهل ذلك فالصورة ليست مكوناً آخر ، بل هي الطريقة التي توضع بها المكونات معاً ^(٢) .

والصورة بهذا المعنى تشكل - في اعتقاد رسل - الركيزة الأساسية للمنطق الفلسفي
 بل هي الموضوع الدقيق لهذا الفرع من المنطق ^(٣) . ذلك لأن ما يُعنى به المنطق الفلسفي
 - كما رأينا - هو معالجة الصور المختلفة للوقائع (أو القضايا) . أو - إذا استخدمنا
 لفظ رسل المحبب إليه - « جرد » لصور الوقائع التي يتألف منها العالم ، إذ أن العالم كما
 يقول يشتمل على وقائع ، كما أن هناك « اعتقاداً » له إشارة إلى الوقائع ^(٤) . ونصل بذلك
 إلى تحديد ما يقصده رسل بالوقائع .

I.M. Ph., p. 199.

Ok. of Ew., P. 52.

ibid., p. 52.

P.L. A., p. 182.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

معنى الواقعة :

إن رسل لم يقدم لنا تعريفاً دقيقاً ومحددًا للمعنى الواقعة ، وما يقدمه لنا هو تفسير لما يعنيه بالواقعة ، فيقول في « فلسفة الذرية المنطقية » .

حين أتحدث عن الواقعة . . . فأنا أعني ذلك الشيء الذى يجعل قضية ما صادقة أو كاذبة ، فإذا قلت « السماء تمطر » فإن قول هذا يكون صادقاً فى حالة معينة من حالات الطقس وكاذباً فى حالات الطقس الأخرى ، فعالة الطقس التى تجعل قول صادقاً (أو كاذباً حسب ما يمكن أن يكون الأمر عليه) هو ما سوف أسميه واقعة^(١) .

فإذا قلت شيئاً من قبيل « مات سقراط » ، لكان قول صادقاً بالنظر إلى واقعة فيسيولوجية حدثت فى أثينا منذ زمن طويل ، أما إذا قلت عكس ذلك كان قول كاذباً بناء على نفس الواقعة . ومثل هذا يقال عن القضايا الفلكية والحسابية وغيرها^(٢) .

إن الواقعة بالمعنى الذى يستعملها به رسل لا تعنى شيئاً جزئياً موجوداً كسقراط أو المطر أو الشمس ، فسقراط نفسه لا يجعل أى قول صادقاً أو كاذباً^(٣) ، بل الواقعة هى ما تعبر عنه العبارة بأكملها وليس ما يعبر عنه اسم وحيد مثل « سقراط » ، فالتعبير الكامل عن الواقعة لابد أن يتضمن دائماً عبارة . فنحن على سبيل المثال نعبر عن واقعة حين نقول أن شيئاً معيناً له خاصية معينة ، أو أن له علاقة معينة بشيء آخر ، ولكن الشيء الذى له هذه الخاصية أو تلك العلاقة ليس هو ما يسميه رسل « واقعة^(٤) » ، ومعنى ذلك أن الواقعة لا تعنى شيئاً من الأشياء البسيطة فى العالم : بل شيئاً معيناً له كيفية معينة ، أو أن أشياء معينة لها علاقات معينة . وعلى ذلك فإن نابليون ليس واقعة ، بل الواقعة هى أنه كان طموحاً أو تزوج جوزفين^(٥) .

وظل رسل يستخدم الواقعة بهذا المعنى فى أعماله المتأخرة فيعرفها فى « المعرفة الإنسانية »

ibid., P. 182.

(١)

ibid., P. 182.

(٢)

ibid., p. 182.

(٣)

ibid., pp. 182-3.

(٤)

Ok. of Ew., P. 60.

(٥)

فيقول : إن « الوقائع هي ما يجعل الأقوال صادقة أو كاذبة ^(١) » ، إلا أنه مع ذلك يتحدث عن الوقائع كما لو كان يريد استخدامها بمعنى أعم مما كان يستخدمها به في أعماله المتقدمة . بل ونشعر أحياناً أنه يناقض ما جاء في تلك الأعمال ، فنجدته يقول :

« الواقعة » . . . لا يمكن تعريفها إلا بالإشارة ، فكل شيء يكون هناك في العالم أسبه « واقعة » ، فالشمس واقعة ، وعبور قيصر لاريكون كان واقعة ، ولو كنت أشعر بأن في أسناني لكان ذلك واقعة ، ولو كنت بإصدار حكم ^(٢) لكان إصداري لهذا الحكم واقعة ^(٣) .

والشيء الذي يثير الانتباه هنا هو أن تكون « الشمس » واقعة ، وهذا ما كان ينكره في أعماله المتقدمة . فهل يعنى ذلك أن « سقراط » و « نابليون » وغير ذلك من الأشياء الجزئية أصبحت وقائع بهذا المعنى . إن هذا النص الأخير قد يميل بنا إلى أن نجيب بنعم . فلو صح أن الشمس واقعة لصح معه أن « سقراط » ، « أفلاطون » و « نابليون » وغيرهم وقائع . ومما قد يؤيد ذلك أن رسل في نفس هذا الموضوع من « المعرفة الإنسانية » يحدد معنى الواقعة بقوله : « إنني أعني « بالواقعة » شيئاً هو هناك (موجود) سواء أدركه أى شخص أو لم يدركه ^(٤) » ، ولو أخذنا هذا التعريف بحرفيته لقلنا أن الشمس موجودة وسقراط ونابليون كان موجودين وهكذا ، وعلى ذلك تكون مثل هذه الأشياء الجزئية وقائع بهذا المعنى .

إلا أن حقيقة موقف رسل لا يحتمل - في اعتقادنا - مثل هذا التفسير ، ذلك لأن « ما هناك » في العالم الفعلي لا يمكن وصفه بشكل كامل بمجرد مجموعة من الأشياء منفصلة تقوم بذواتها ، ومع أن هذه الأشياء قد تكون جزءاً من هذا العالم ، إلا أن لها دائماً كييفيات وتقوم بينها علاقات ، ولو أردنا أن نعبّر عنها فلا بد لنا أن نستخدم عبارة ، وتكون هذه العبارة معبرة عن واقعة . فلو قلنا « الشمس » فقط فلما ألا يكون قولنا معبراً

Hk, p. 159.

(١)

(٢) لفظ حكم ترجمة هنا لفظ statement مع أننا نترجم هذا اللفظ الإنجليزي غالباً بلفظ « قول »
تميزاً له عن لفظ judgement الذى يستخدمه رسل أيضاً (انظر (p. L.A. p. 184.)

HK., p. 159.

(٢)

Ibid., P. 159.

(٤)

عن واقعة ، أو أن يكون معبراً عن واقعة إذا كان في ذهنى شئ . أريد أن أقول عن « الشمس » ولم يظهر في السياق الذى وردت فيه الشمس . ولكن هذا اللفظ وحده أقاد ما أريد أن أقوله عن الشمس . وليكن « الشمس » مصدر الحرارة : أو « هذه هى الشمس » ، أو « الشمس ساطعة » . « فالشمس » كما هى مستخدمة في مثل هذا المعنى ، وبمثل هذه الطريقة . قد تعبر عن معنى الواقعة . ولعل هذا ما عناه رسل حين قال في « فلسفة الذرية المنطقية » : « حين يرد لفظ وحيد عن ليعبر واقعة مثل « نار » أو « ثوب فإن ذلك يرجع دائماً إلى سياق غير معبر عنه ^(١) » ، ومثل هذا يقال عن « سقراط » و « نابليون » .

وفضلاً عن ذلك فإن « الشمس » و « نابليون » و « سقراط » وغير ذلك من الأشياء ليست هى على وجه حقيقى « ما هناك » في العالم . فهذه كلها بناءات منطقية أو « أوهام منطقية » ، وعلى ذلك فلا يصح أن يقال عنها أنها وقائع .

إن الوقائع بهذا المعنى السابق ليست من اختراع أفكارنا بل هى موضوعية ومستقلة عن فكرنا وآرائنا ^(٢) . فهى لا تنتمى إلى عقولنا ، بل إلى العالم الموضوعى ، فالعالم — وهو هدف معرفتنا — لا يمكن — كما أشرنا حالاً — أن يوصف بطريقة كاملة بكمية من الجزئيات . بل لابد في ذلك من الوقائع ، وهى الأشياء التى تعبر عنها العبارات . فهذه الوقائع « جزء من العالم الواقعى . . . وأن معظم أقوالنا إنما تقصد التعبير عن الوقائع تلك التى ستكون (اللهم إلا إذا كانت وقائع سيكولوجية) عن العالم الخارجى » ^(٣) . كما أن هذه الوقائع — كما أشرنا إلى ذلك من قبل — هى الأساس الذى عليه نحكم على أقوالنا بالصدق أو بالكذب ، « فحين نتحدث كذباً ، فإن واقعة موضوعية هى التى تجعل ما نقوله كاذباً . وأن واقعة موضوعية هى التى تجعل ما نقوله صادقاً حين نتكلم صدقاً » ^(٤) .

ومثل هذا يقال في حالة الاعتقاد . فإما يجعل الاعتقاد صادقاً أو كاذباً هو واقعة موضوعية . فلو كنا نعتقد أن أمريكا قد تم اكتشافها عام ١٤٩٢ ؛ أو أن ذلك الاكتشاف

P.L.A., P; 183.

(١)

OK. of E.W.. p. 61.

(٢)

P.L. A., P; 183.

(٣)

ibid., p. 183.

(٤)

قد تم عام ١٠٦٦ ، فلاشك في أن اعتقادنا في حالة من هاتين الحالتين صادق وفي الأخرى كاذب ، وفي كلتا الحالتين فإن الصدق والكذب إنما يقوم على الأفعال التي قام بها « كوبلس » ، أى على الوقائع التي حدثت بالفعل . ويطلق رسل على الواقعة الجزئية التي تجعل هذا الاعتقاد صادقا أو كاذبا اسم « موضوعية » objective . وعلى علاقة الاعتقاد بموضوعيته « الإشارة » أو « الإشارة الموضوعية » objective reference للاعتقاد ^(١) . فالواقعة هنا « موضوعية » أى أنها ليست من اختراع الفكر ، بل هي جزء من العالم الفعلي .

والواقع أن حديث رسل عن « موضوعية » وقائعه وكونها جزءاً من « العالم الفعلي » يبدى لنا « الوقائع » وكأنها أحداث فيزيقية ، إلا أنه حين يذكر أنواع الوقائع والقضايا (وسوف نتحدث عن ذلك فيما بعد) ويتحدث عن « القضايا العامة » التي ليس لها ما يناظرها في العالم الخارجي ، فإنه يقول عنها أنها مناظرة الواقعة ما ، تلك التي لا يمكن أن تكون مطابقة للحالة الفيزيكية للأمور ، ولهذا يرى « فرتز » أن الواقعة التي تناظرها القضية « الشمس طالعة » ليست أحداثاً فيزيقية تشتمل على طلوع الشمس (على فرض أنها طالعة) ، بل هي كائن ميتافيزيقي تكون الشمس الفيزيكية مكوناً له ، وإن كان يبدو من الصعب في هذا أن ندرك الفرق بين الواقعة والأحداث الفيزيكية ، فإن ذلك يتضح أكثر من الحديث عن الوقائع العلاقية وما أسماه رسل « الوقائع العامة الصادقة » ^(٢) .

والواقعة — بالصورة التي يفهمها بها رسل — لن تكون بسيطاً بل لابد وأن تكون مركبة ، أى لابد أن يكون لها مكونان أو أكثر ^(٣) . وهذه صفة هامة للوقائع ، إذ أنها تتصل بمنهج التحليلي ، وتبرر مثل هذا المنهج . ولعل أهمية هذه الصفة هي التي جعلت رسل يقدم في مقاله « في القضايا ماذا تكون وكيف تعنى » تعريفاً للوقائع على أساس صفة التركيب هذه فيقول :

إننى أعنى « بالواقعة » أى شيء مركب ، فإذا لم يكن للعالم مشتغل على بسائط لكان
أى شيء يشتمل عليه هو واقعة ، ولو كان مشتغلاً على بسائط لكان أى شيء يشتمل عليه

A. of mind, p. 232.

Fritz, Bertrand Russell's Construction of External World., pp. 120-1.

O.K., of Ew., P. 60.

(١)

(٢)

(٣)

العالم هو واقعة فيها عدا البسائط . فحيثما تكون السماء مملوءة فذلك واقعة ، وحين تكون الشمس طالعة فذلك واقعة ، وأن المسافة بين لندن وإيدنبرج واقعة ، وأن جميع الناس غاضبون من المحتمل أن تكون واقعة ، وأن الكواكب تدور حول الشمس في مدار بيضاوي واقعة تقريباً^(١) .

وهذا النص في الواقع يثير مسألة هامة بالنسبة للنظرية المنطقية وهي المقصود بالبسائط هنا ، لأن الواقعة لو كانت مركبة لأمكن تحليلها إلى بسائط ، ولو أمكن ذلك لكان في هذا تبرير لعملية التحليل ، وبالتالي للنظرية المنطقية ، فإذا يقصد رسل بالبسائط هنا ؟

لو أخذنا بعض الأمثلة من كتابات رسل في تطورها لرأيناه في « مشكلات الفلسفة » قد اعتبر « المعطيات الحسية » هي العناصر اليقينية في معرفتنا ، وذلك لأننا نكون على معرفة مباشرة بها . أما الأشياء كالمنضدة مثلاً إنما هي استدلالات مما نعرفه مباشرة^(٢) . فلو أردنا هنا أن نلتزم معنى لما هو « بسيط » لقلنا أنه ما نكون على معرفة مباشرة به . ولو أردنا أن نضع معياراً للبساطة لقلنا أن عدم التركيب والمعرفة المباشرة معاً هما معيار ما هو « بسيط » ، ومن هنا كانت « المعطيات الحسية » مثالا للبسائط في هذه المرحلة .

وإذا ما انتقلنا إلى بداية الفترة التي أخذ فيها مبدأ البناء المنطقية في « معرفتنا بالعالم الخارجي » ، ورجعنا إلى كتابات هذه الفترة لبدأ من العسير اعتبار المعيار السابق معياراً دقيقاً لما هو بسيط . ذلك لأن المعطيات الحسية الممكنة . . مع أنها بسيطة ، إلا أننا لا نكون على إدراك مباشر بها . ولكن مثل هذه المعطيات في واقع الأمر — مع أنها مستدل عليها من المعطيات الحسية ، تلك التي نكون على معرفة مباشرة بها ، هي « مشابهة » للمعطيات الحسية و « مستمرة » معها ، فلو جاز لنا أن نقول أن المعطيات الحسية موضوعات بسيطة ، لجاز لنا أن نقول أن المعطيات الحسية الممكنة بسيطة « بطريقة مشتقة » ، ولو صح ذلك لأمكن أن نعتبر المعيار السابق معياراً للموضوعات البسيطة في هذه الفترة أيضاً .

وإذا ما وصلنا الآن إلى مرحلة « النظرية الميتافيزيقية » كان من الصعب أيضاً أن نجد

معيّاراً آخر للبساطة غير المعيار السابق . فقد كان رسل يهدف في ذريته المنطقية إلى التوصل إلى البسائط المطلقة التي يتألف منها العالم ، ول هذه البسائط نوع من الواقعية لا ينتمى إلى أى شيء آخر ، فهناك الجزئيات والكيفيات والعلاقات من ترتيبات متعددة ^(١) ، والتوصل إلى هذه البسائط هو ما يبرر ذريته المنطقية ومنهج التحليل من حيث هو عملية تعتمد دائماً في التحليل النهائي على المعرفة المباشرة بالموضوعات التي هي معاني لرموز بسيطة معينة ^(٢) ، وهذه الموضوعات التي لا يمكن أن نرسم لها إلا برموز بسيطة يمكن أن تسمى « بسائط » . . . ^(٣) .

إلا أننا نلاحظ أن رسل - مع أنه يقول بأن هناك « بسائط مطلقة » ، يأتي في مناقشة المحاضرة الثانية محاضراته عن « فلسفة النظرية المنطقية » ليقول : « إنني أعتقد أن من الممكن تماماً أن نفترض أن الأشياء المركبة تقبل التحليل » إلى ما لانهاية « دون أن نصل مطلقاً إلى البسيط ، وأعتقد أن ذلك صحيح ، إلا أنه بالتأكيد أمر موضع جدل ^(٤) » . ولعل هذه الإشارة هي التي سوف تظهر بصورة أخرى في كتاباته بعد ذلك ليعتقد أنها صحيحة تماماً . ولكن من المهم هنا أن نلاحظ أن البسائط ارتبطت بتحليل اللغة ، أو بمعنى أدق بتحليل القضايا ، فالبسائط « معاني لرموز بسيطة » ، وبالطبع فإن هذه الرموز ترد في قضايا خضعت لأقصى درجات التحليل . ولعل من الواضح هنا أننا لا ندرك معاني هذه الرموز البسيطة إلا بالمعرفة المباشرة ، وعلى ذلك نستطيع القول أن البسائط هي أقصى ما يصل إليه تحليل القضايا ، وتكون على معرفة مباشرة بمعناه .

أما في مقال « النظرية المنطقية » (١٩٢٤) فنجد لرسل رأياً غريباً إلى حد ما ، إلا أنه يلقى صوماً أكثر على تحديد معنى « البسائط » ، فيقول « حينما أتحدث عن « البسائط » فينبغي أن أوضح ذلك بأنني أتحدث عن شيء لا يكون موضع خبرة من حيث هو وكذلك ، بل يكون مفروفاً فقط بطريقة استدلالية بوصفه نهاية التحليل ^(٥) » . ويتضح من هذا

P. L. A., p. 270.

ibid., p. 194.

(١) « الرمز البسيط » عند رسل هو الرمز الذي لا تكون أجزاؤه رموزاً ، أى لا يكون مركباً من أجزاء هي أيضاً رموز . (انظر I.M.Ph., P. 173; ibid., P. 194)

ibid., p. 194.

ibid., p. 202.

..A., P. 387.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

(٥)

القول أمران . أولهما : أن البسائط هي نهاية ما نصل إليه في عملية التحليل . أو هي بمعنى آخر الحد الذي يقف عنده التحليل . ولا نجد طريقة للاستمرار بالتحليل إلى ما هو أبعد . وثانيهما : أن البسائط لا تكون موضع خبرة من حيث هي كذلك : بل نعرفها بطريقة استدلالية . الأمر الأول لا يثير صعوبات من حيث المبدأ . فهو تحديد أكثر لنفس المعيار الذي قال به رسل من قبل . فكل ما هو مقصود هنا هو أن التحليل يصل بنا إلى البسائط إذا ما وصلنا بالتحليل إلى أقصى ما نستطيع الوصول إليه . ومع ذلك فلا ينبغي أن نقول إن وما وصلنا إليه هو « البسائط المطلقة » التي لا تقبل مزيداً من التحليل . بل هي « بسائط نسبية » . لأننا قد نجد في وقت لاحق وسيلة لتحليلها أبعد من ذلك .

أما الأمر الثاني فهو غامض إلى حد بعيد ، ويبدو غير متسق مع اتجاه رسل العسام في التحليل . ذلك لأن هدف قاعدته الكبرى « نصل أوكام » ومبدأ البناءات المنطقية ، وهو الاستغناء عن الكائنات المستدل عليها بكائنات غير مستدل عليها تكون على معرفة مباشرة بها . فلو لم تكن تلك الكائنات الأخيرة هي « البسائط » ، فلا ندرى ماذا تكون ؟ ولو لم تكن موضع خبرة . أعني أن نكون على معرفة مباشرة بها . فعلى أي أساس يحلها محل كائنات مستدل عليها لا نكون على معرفة بها ؟ وعلى ذلك نستطيع أن ندرك أن هذه العبارة الغامضة — أعني أن البسائط لا تكون موضع خبرة من حيث هي كذلك ، بل نعرفها بطريقة استدلالية — تثير مفارقة ملحوظة داخل فلسفة رسل وفي صميم منهجه التحليلي وأهدافه . وليس هناك وسيلة للخروج من هذه المفارقة سوى أن نفترض (وهو افتراض يتسق مع موقف رسل الفلسفي العام) أن رسل يتحدث هنا وفي ذهنه ما أطلق عليه « الرموز البسيطة » . فالرمز البسيط يدل على موضوع يعامل على أنه بسيط دون افتراض فكرة البساطة المطلقة . فلو كان لدينا رمز مركب — وليكن قضية من القضايا — وتم تحليله إلى رموز بسيطة ، لأمكننا أن أن نستدل على أن الموضوعات التي تدل عليها هذه الرموز هي أيضاً بسيطة . وبهذا المعنى تكون « البسائط » مستدلاً عليها بوصفها نهاية التحليل دون أن نكون على خبرة بها . من حيث هي كذلك . وهذا يعني أن الزاوية التي ينظر منها رسل إلى البسائط في هذا الموضوع هي زاوية الرموز . لا زاوية الموضوعات الفعلية التي ترمز إليها هذه الرموز . أقول « قد » يكون ذلك وسيلة للتغلب على المفارقة التي نلاحظها هنا . ولكن لو كان رسل يعنى بالبسائط هنا بسائط الإدراك الحسي ، لأدت عبارته السابقة إلى صعوبات في كثير من نظرياته الهامة .

أما في كتاباته المتأخرة فقد توقف عن القول ببساطة مطلقة . بل لم ير ما يدعو لإثارة موضوع ما إذا كانت هناك بسائط أم ليس هناك مثل هذه البسائط . ولكنه يستخدم بوجه عام فكرة « البسائط النسبية »^(١) . وإن لم يقدم معياراً لمثل هذه البسائط .

والواقع أن مسألة البسائط غامضة إلى حد بعيد في فلسفة رسل ، ولكنه بوجه عام يربط بينها وبين تحليل اللغة . أعنى تحليل القضايا . ويكون البسيط في هذه الحالة هو ما يرمز إليه برمز بسيط ، ولو وضعنا ذلك موضع الاعتبار . لكان في إمكاننا أن نقول عموماً إن البسائط هي ما تصل إليه بعد إجراء عملية التحليل إلى المدى الذي تستطيع إجراؤه ، وتكون على معرفة مباشرة بمعناه . وقد ذهب « شومبكر » إلى رأى قريب من هذا حيث رأى أن فكرة الواقعة بوصفها مركباً من موضوعات غير منفصلة عن نظرية التناظر المعنى ، فتركيب الوقائع هو ما يناظر تركيب القضايا في العالم . وعلى أساس هذه النظرية وحدها يمكننا أن نفسر فكرة رسل عن الموضوع البسيط . فالموضوعات هي معاني التعبيرات المعبرة عن موضوع ومحمول في قضايا محللة تحليلًا كاملاً . وبساطتها تناظر عدم إمكانية تحليل القضايا التي تشمل على هذه التعبيرات . هذا لأن رسل قد أخذ بنظرية التي على أساسها وجد أنه من المستحيل تقديم صفة مميزة لكائناته المتمايز بيقية ، مثل التفرقة بين الوقائع والموضوعات ، إلا بالإشارة إلى الطريقة التي تكون فيها هذه الكائنات « معبراً عنها » في اللغة ، فالموضوعات البسيطة — كما أخبرنا — لا يمكن التعبير عنها إلا برمز بسيطة^(٢) .

ونعود الآن إلى صفة التركيب في الوقائع . ذلك التركيب الذي جرنّا إلى مسألة البساطة هذه . فالوقائع ليست بسيطة بهذا المعنى السابق للبساطة . بل هي مركبة ، والقول بأنها مركبة هو نفس القول بأن لها مكونات ، ومكونات الوقائع ليست وقائع أخرى بل هي الأشياء والكيفيات والعلاقات . وعدد هذه المكونات هو ما يعطى للواقعة صورتها المنطقية^(٣) .

ويجانب صفى « الموضوعية » و « التركيب » . هناك صفة ثالثة للوقائع وهي أن الوقائع ليس لها ثنائية الصدق والكذب . فليس هناك سوى وقائع . ولذلك فن الخطأ القول

HK, P. 276, My. ph. D., P. 166.

(١)

Shocmaker, S., Logical Atomism and Language, *Analysis*, vol. 20 (1959-60) P. 50.

(٢)

O.P., p. 286.

(٣)

بأن جميع الوقائع صادقة . إذ أن « صادق » و « كاذب » لفظان متضايقان ، فلا يمكن أن نقول عن شيء أنه صادق إلا إذا كان من نوع الأشياء التي « يمكن » أن تكون كاذبة ، وعلى ذلك فالوقائع لا تكون صادقة أو كاذبة^(١) . وما يقال عليه حقيقة إنه إما صادق أو كاذب إنما هو القضايا . ونصل بذلك إلى موضوع القضايا لنرى أيضاً ما يقصده رسل بها .

معنى القضية :

إن المعنى الذي يعطيه رسل للقضية في فلسفة « النظرية المنطقية » لا يختلف كثيراً عن المعنى المعروف للجملّة أو « العبارة » إذ يقول :

إن القضية مجرد رمز ، هي رمز مركب ، بمعنى أن له أجزاء هي أيضاً رموز ، وقد نحدد الرمز بأنه مركب حين لا يكون له أجزاء هي رموز ، فن العبارة المحتوية على ألفاظ عديدة ، يكون كل لفظ من هذه الألفاظ رمزاً ، والعبارة التي تتألف من هذه الرموز تكون إذن رمزاً مركباً بهذا المعنى^(٢) .

واستخدام رسل للقضية بهذا المعنى يجعل للرمزية أهمية خاصة ، إذ أنها في اعتقاد رسل ذات أهمية كبيرة للفلسفة ، لأننا إذ لم نكن على وعى بالرموز وعلاقتها بما هو مرموز له ، وجدنا أنفسنا ننسب خواصاً إلى شيء لا تنتمي إلا للرمز ، فنحن لا نفكر في الشيء إلا مرة واحدة كل ستة شهور لمدة نصف دقيقة^(٣) . وبقية الوقت نفكر في الرموز ، كما

P.L.A., P. 184.

(١)

ibid., P. 185.; E.M. Ph., P. 155.

(٢) وهذا الرأي الذي يقول به رسل هنا يختلف من رأيه في الفترة المتقدمة حين كان يسلم بالواقعية الأنطولوجية . فـ « أصول الرياضيات » ظهرت القضايا بوصفها كانتات (P. of M. p. 34) لكل ما يمكن أن يرد في قضية صادقة كانت أو كاذبة هو . . . حد . . . ولكل حد كيان ، أمي هو « يكون » (أو موجود) بمعنى ما . (ibid., P. 43.)

ويتردد ذلك أيضاً في مقالات رسل عن « نظرية ميتونج في المركبات والاقتراعات »

(انظر McInonga Theory, p. 516, 522f) وانظر في ذلك أيضاً Ayer, Russell and Moore, P. 81f.

Jager, The Development of Bertrand Russell's Philosophy, P. 190f.

ibid., P. 185.

(٣)

أن هناك أنواعاً مختلفة للرموز وللعلاقة بين الرمز وما يرمز إليه . وينشأ عن عدم معرفة ذلك أخطاء جسيمة^(١) .

ونلاحظ أن استخدام رسل « للرمز » استخدام أعم مما هو مألوف . فهو عنده يشمل جميع اللغات من أى نوع ، فكل لفظ هو رمز ، وكل عبارة هي رمز ، وهكذا . ويعني رسل بالرمز بهذا المعنى الواسع « شيئاً » يعنى « شيئاً آخر »^(٢) . ومع أن رسل رفض تقديم تحديد لما يقصده « بالمعنى » ، لأنه — فى اعتقاده — فكرة سيكولوجية إلى حد ما ، ومن الصعب وضع نظرية منطقية دقيقة للمعنى وبالتالى للرمزية ، فإنه يقدم بعض أمثلة كتفسير له^(٣) . فلفظ « سقراط » يعنى رجلاً معيناً ، ولفظ « فان » يعنى كيفية معينة ، وعبارة « سقراط » تعنى واقعة معينة . إلا أن هذه أنواع ثلاثة للمعنى متميزة تماماً ، وسنقع فى تناقضات لا حل لها لو افترضنا أن لفظ « معنى » له نفس المعنى فى الحالات الثلاث ، فمن المهم ألا نفترض أن هناك شيئاً واحداً فقط يعنيه « المعنى » ، وأن هناك بالتالى نوعاً واحداً لعلاقة الرمز بما هو مرموز له^(٤) . وبوجه عام فإن الاسم هو الرمز الدقيق الذى يستخدم للشخص ، والعبارة (أو القضية) الرمز الدقيق للواقعة^(٥) .

ولكن إذا كانت العبارة هي رمز الواقعة . والقضية هي كذلك رمز للواقعة فهل هناك فرق بين « الجملة » أو « العبارة » sentence والقضية ؟ أن التعريف الذى ذكرناه للقضية لا يختلف عن المعنى الذى يمكن أن نعطيه للعبارة ، ولذلك فلم يتضح فيه فرق بينهما . والواقع أننا لا نلاحظ حرصاً كبيراً من جانب رسل للفرقة بينهما ، فأحياناً يقول عن « سقراط فان » أنها عبارة أو جملة^(٦) . ويستعملها أحياناً أخرى بوصفها قضية^(٧) . ولكنه فى كتابه المتأخر « بحث فى المعنى والصدق » يحرص منذ مقلمة الكتاب على التمييز بينهما فيقول إن « القضية » شئ يمكن أن يقال فى أى لغة :

ibid., pp. 185-6.

ibid., p. 186.

ibid., p. 186.

ibid., pp. 168, 7.

ibid., p. 187.

ibid., p. 186.

ibid., p. 192.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

(٥)

(٦)

(٧)

«سقراط فان» و Socrates est mortel قولان يعبران عن نفس القضية . وقد يتم التعبير عن نفس القضية في لغة معلومة بطرق متعددة : فالاختلاف بين « قتل قيصر في الخامس عشر من مارس » . و « كان الخامس عشر من مايو هو يوم مقتل قيصر » . اختلاف راجع إلى علم البيان ، وعلى ذلك فمن الممكن أن يكون لصورتين من الألفاظ « نفس المعنى » . ويمكننا تعريف القضية بأنها « جميع العبارات التي لها نفس المعنى الذي يكون لعبارة معلومة ^(١) » . أما العبارة في معناها الأكثر ألفة فهي « عدد من الألفاظ توضع معاً وفق قوانين التركيب اللغوي ^(٢) » . ومن الواضح هنا أن الفرق بين « العبارة » والقضية . هو كالفرق بين اللفظ ومعناه ، أي أن القضية هي « ما تدل عليه العبارة » ^(٣) ، ولكن ليس من الضروري أن يكون لكل عبارة دلالة معينة ، ولكن إذا ما وجدت هذه الدلالة لاي عبارة لكانت هذه هي المقصود بالقضية ^(٤) .

ومن الواضح هنا أن رسل حين يستخدم القضية على أنها « رمز مركب » ، فانه لم يقدم لنا ما كان يعنيه بهذا اللفظ بالفعل ، ومع أنه كثيراً ما كان يقول أنه اتبع هذا الاستخدام ، فقد كان من النادر أن يأخذ به . فقد كان يستخدم القضية في الغالب الأعم بالمعنى المعروف الآن لهذا اللفظ ، والذي فيه لا تكون القضية مرادفة للعبارة ، بل لما قد تُستخدم هذه العبارة لتعنيه . وبعبارة أخرى ، ليس للرمز ، بل للشيء المرموز له ، فلو كان رسل يأخذ القضية على أنها رمز مركب لما كان في إمكانه أن يقول — كما قال صراحة — أن قضية مثل «سقراط حكيم» تشتمل على سقراط كمكون، لأنه لم يخطأ بين سقراط واسمه . حقيقة أنه ينكر أحياناً أن يكون سقراط مكوناً لقضية مثل «سقراط حكيم» ، ولكننا لا يمكن أن نفهم ذلك على أنه قد غيّر من استخدامه للفظ « قضية » ، بل كل ما هنالك أنه يطابق بين القضية «سقراط حكيم» والقضية التي ستصبح حينها تكون القضية قد حلت بشكل كامل ، وسوف لا تشمل هذه القضية إلا على مكونات

Inquiry, p. 12.

(١)

ibid., P. 12.

(٢)

ibid., p. 166.

(٣)

ibid., p. 166.

(٤)

هى موضوعات أصيلة . وليست أو هاماً منطقية . وتلك الموضوعات هى التى تدل عليها أسماء الاعلام العادية^(١) .

وعلى ذلك فالقضية ليست مجرد رمز مركب . بل بالأحرى هى ما يعنيه هذا الرمز . أو هى - كما يصرح رسل نفسه - « ليست أية سلسلة من الألفاظ بل هى فقط سلسلة من قبيل تلك التى يكون لها « معنى » أو . . . » إشارة موضوعية^(٢) . وهذه الإشارة الموضوعية هى « الوقائع » .

والآن ، إذا كانت الوقائع منتمة كلية إلى العالم الموضوعى وليس إلى فكرنا ، ومن هنا لا توصف بالصدق أو بالكذب ، فإن القضايا - على عكس ذلك نحوى على فكر وتكون إما صادقة أو كاذبة^(٣) . حقيقة أن هذه ليست خاصية للقضايا وحدها ، إذ هى خاصة للأقوال Statements . والاعتقادات^(٤) . إلا أن « من الملائم للأغراض الصورية أن نأخذ القضايا على أنها الشيء الأساسى الذى له ثنائية الصدق والكذب^(٥) » .

ولما كانت الوقائع دائماً مركبة . فإن القضايا المناظرة هى دائماً مركبة ، بل قد نفترض أن « التركيب فى القضايا هو الواقعة التى تعبر عنها هذه القضايا بعدة ألفاظ^(٦) » . وهنا لا بد أن نلاحظ أمراً خاصاً بالقضايا وبالألفاظ التى تتألف منها وهو أننا نستطيع فهم القضية حين نفهم الألفاظ التى تتألف منها حتى ولو لم نكن قد سمعنا القضية من قبل . إذ يكفى أن يكون المرء على معرفة بمفردات اللغة ونحوها وتركيبها . وهذا ما يفسر فهمنا لما نقرأه لأول مرة . إلا هذه الخاصية لا تنطبق على الألفاظ المكونة للقضية حين تكون الألفاظ معبرة عن شيء بسيط . فنحن لا نستطيع أن نفهم لفظ « أحمر » (على فرض أنه يدل على لون جزئى) إلا من خلال رؤية الأشياء الحمراء ، أى خلال المعرفة المباشرة بموضوع ما ، بينما نستطيع فهم « الورد

Ayer, Russell and Moore, pp. 80-1.

A. of mind., p. 241.

OK. of EW., pp. 61-2.

P.L.A., P. 184, 187.

ibid., p. 187.

ibid., p. 193.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

(٥)

(٦)

حمرء «إذا ما عرفنا ماذا يكون «أحمر» وماذا تكون «الورود» دون أن نكون قد سمعنا القضية من قبل. وهذه هي علامة واضحة لما هو مركب. فالحقبايا إذن مركبة كما أن الوقائع هي أيضاً مركبة^(١).

وهذا ما يصل بنا إلى السؤال التالي: ما علاقة الوقائع بالقضايا؟ ولعل الإجابة على هذا السؤال قد وردت بشكل سريع في حديثنا السابق، فقد لاحظنا أن العلاقة بينهما هي علاقة «تناظر» Correspondence. فلكل قضية واقعة مناظرة تكون القضية على أساسها إما صادقة أو كاذبة، فتكون القضية «السماء تمطر» صادقة في حالة معينه من حالات الطقس، وكاذبة في حالات الطقس الأخرى، فحالة الطقس التي تجعل القضية صادقة هي الواقعة المناظرة للقضية^(٢).

وكل ما تشتمل عليه القضية له ما يناظره في الواقعة، فلو أمكننا تأليف اللغة الكاملة منطقياً، لكان بين الألفاظ في قضية ما ومكونات الواقعة المناظرة علاقة واحد بواحد، باستثناء ألفاظ مثل «أو» و«لا» و«إذا» و«إذن» تلك التي لها وظيفة مختلفة^(٣).

وهناك أمر هام بالنسبة للقضايا وعلاقتها بالوقائع لم يدركه رسل حتى أوضحه له تلميذه فتجنشتين^(٤)، وهو «أن القضايا ليست أسماء للوقائع^(٥)»، وتبدو هذه

ibid., p. 193-5.

(١)

ibid., p. 182.

(٢)

ibid. P. 197.

(٣)

(٤) هناك في الواقع تشابه كبير بين ذرية رسل المنطقية وذرية فتجنشتين، وجاء ذلك من التأثير المتبادل للفيلسوفين (انظر تأثير رسل على فتجنشتين - عزى سلام (دكتور) فتجنشتين ص ٤٦ - ٥٠). ويبدو أن رسل كان متأثراً بفتجنشتين «تأثيراً كبيراً» في مرحلة الذرية المنطقية، حتى لقد قدم محاضراته عن «فلسفة الذرية المنطقية» بوصفها معنية إلى حد كبير بشرح أفكار معينة تعلمتها من صديق وبليسي القديم لودفيج فتجنشتين» (P.L.A., P. 177). ويقول: في موضع آخر من هذه المحاضرات «أن قدراً كبيراً جداً من الأفكار التي أتوا بها في هذه المحاضرات تشتمل على الأفكار التي أخذتها عن صديق فتجنشتين» (ibid., P. 205)، ويأتي بعد ذلك بحوالى ست سنوات ليطلق على رأيه في العلاقات قائلاً «إنني مدني كثيراً لصديق فتجنشتين في هذا الأمر... إنني لم أوافق على جميع نظرياته إلا أن ديني له سيكون واضحاً لأولئك الذين يقرأون كتابه (الرسالة) (L.A., P. 33 n). ولهذا لم نشأ الدخول في مقارنات بين الفيلسوفين لكثرة ما يمكن أن يقال.

(٥)

الحقيقة واضحة من أن هناك قضيتين تناظران كل واقعة . فلو كانت لدينا الواقعة « مات سقراط » ، لكان لدينا قضيتان تناظران نفس الواقعة هما « مات سقراط » و « لم يمّت سقراط » ، فليس هناك في العالم سوى واقعة واحدة تجعل إحدى القضيتين صادقة والأخرى كاذبة ، وهذا ما يفسر اختلاف علاقة القضية بالواقعة عن علاقة الاسم بالشئ المسمى . فهناك بالنسبة لكل واقعة قضيتان إحداها صادقة والأخرى كاذبة ، ولا شئ في طبيعة الرمز يدلنا على أى القضيتين هي الصادقة وإيهما هي الكاذبة ، لأنه لو كان الأمر كذلك لكان في إمكاننا أن نقرر الصدق عن العالم بمجرد فحص القضايا دون حاجة إلى أن ننظر إلى العالم من حولنا ^(١) .

من الواضح هنا أن هناك - بجانب علاقة التناظر علاقتين مختلفتين للقضية بالواقعة ، الأولى ، كون القضية صادقة بالنسبة للواقعة ، والثانية كونها كاذبة بالنسبة لها ، وكلتاهما علاقتان منطقيتان أساسيتان . بينما في حالة الاسم لا توجد سوى علاقة واحدة يمكن أن تكون للاسم بما يسميه ، فالاسم لا يكون إلا إسماً لجزئية ، ولو لم يكن كذلك لما كان إسماً على الإطلاق ، بل كان مجرد صوت لا معنى له . بينما القضية لا يتنى كونها قضية إذا كانت كاذبة ^(٢) .

ولعل من المهم هنا لأغراضنا أن نركز على فكرة التركيب في القضايا المناظر للتركيب في الواقع . إذ هي أساسية من حيث ارتباطها بمنهج التحليل ، حيث أنها تمثل الركيزة الأساسية التي يقوم عليها التحليل عند رسل وفريته المنطقية ، ولهذا نجد بوضوح هذه الفكرة بالإلحاح ويؤكد صحتها ويقول :

من الواضح تماماً في ذلك المعنى أن هناك إمكانية تقطيع الواقعة إلى أجزاء مكونة ، حيث يمكن تغيير جزء مكون فيها دون تغيير الأجزاء الأخرى ، وقد يرد مكون في وقائع أخرى معينة مع أنه قد لا يرد في جميع الوقائع الأخرى . أنني أريد أن أجعل من الواضح بادي .
فى بدء أن هناك معنى للوقائع يمكن فيه أن يخضع التحليل ^(٣) .

ومادامت القضايا ممكنة التحليل ، والوقائع تقبل التحليل إلى مكوناتها : فإن ذلك

ibid., p. 187.

(١)

ibid., p. 188, ch. p. 270.

(٢)

ibid., P. 193.

(٣)

يقدم تبريراً لمنهجه التحليل وذريته المنطقية وبذلك يصح القول أن تبرير ذرية
رسل المنطقية إنما هو في الواقع « تبرير عملية التحليل »^(١).

ونتهى الآن من تقديم تعريفات الواقعية والقضية وما يرتبط بهما من مسائل ، وتلك
التعريفات التي يصفها رسل بأنها « تمهيدية » . وذلك لأنها تبدأ من تركيب القضية
التي نعرفها بطريقة سيكولوجية : ثم تتقدم بعد ذلك إلى تركيب الواقعة : إلا أن الإجراء
الأدق - في اعتقاده - هو أن نبدأ من الواقعة ، لأن تركيبها ليس سيكولوجياً ،
فالواقعة الفلكية القائلة بأن الأرض تدور حول الشمس مركبة أصلاً : ولا يرجع
تركيبها إلى اعتقادنا بأنها كذلك ؛ بل هو تركيب موضوعي . وعلى ذلك فنوضح
أن نبدأ بتركيب العالم ثم نصل إلى تركيب القضايا . إلا أن رسل قد بدأ بعكس ذلك .
وحجته أن الرموز في جميع الأمور المجردة تكون أيسر من حيث الإدراك ، فضلاً
عن أنه يشك في إمكان تعريف التركيب بالمعنى الموضوعي الذي نبدأ فيه بتركيب
الواقعة ، لأننا لا نستطيع أن نقول شيئاً أكثر من تقديم معيار مثل المعيار الذي قدمناه ،
و... حين لا يمكنك الحصول على تحليل واقعي دقيق للشيء فن الأفضل عموماً
أن نتحدث حوله دون أن نقرر أنك قدمت تعريفاً دقيقاً^(٢) . ونلاحظ هنا أنه على
الرغم من أن رسل يصف هذه التعريفات بأنها « تمهيدية » ، فإنه لم يقدم لنا سواها ، ولم
يبين لنا كيف يمكن بعد ذلك تعريفها بالشكل « الأدق » .

وبهما يكن من شيء فإن هذه التعريفات كافية لأغراضنا ، حيث يمكننا الآن
أن نتقدم للحديث عن أنواع الوقائع والقضايا ، أو بعبارة أخرى تقديم « جرد » للعالم
من الناحية الصورية ، وهذه هي مهمة المنطق الفلسفي أو ذرية رسل المنطقية .

أنواع القضايا والوقائع

من الواضح أن الحديث عن أنواع القضايا : والوقائع هو حديث عن أنواع « الصور »
المنطقية التي يمكن حصرها لهذه القضايا والوقائع . ونبدأ الآن بالحديث عن أبسط هذه
الأنواع .

١ - القضايا الذرية والوقائع الذرية :

المقصود بالوقائع الذرية تلك الوقائع التي تناظرها القضايا الذرية : وتقرر ما إذا كانت هذه القضايا صادقة أو كاذبة^(١) . وقد تكون الواقعة الذرية مشتملة على جزئية من الجزئيات تحوز كيفية من الكيفيات . ومن أمثلتها « هذا أبيض »^(٢) . إلا أن رسل يأخذ أمثال هذه الوقائع بمعنى يختلف عما قد نفهم به وقائع مثل « هذا أبيض » ، لأننا عادة ما نفهمها على أنها تعني هذا الشيء (بوصفه موضوعاً فيزيقياً) هو أبيض . ولكن رسل لا يقر هذا الفهم ويقول : « لا أريدك أن تفكر في قطعة الطباشير التي أمسك بها ، بل فيما تراه حين تنظر إلى قطعة الطباشير »^(٣) ، وهذا يعني بوضوح أن « هذا » لا تعني هنا أكثر من « المعطيات الحسية » التي تكون لدينا حين ننظر إلى قطعة الطباشير .

وقد تكون الوقائع الذرية مشتملة على علاقة بين واقعيتين مثل « هذا على شمال ذاك » . أو على علاقة بين جزئيات ثلاثة مثل « . أ يعطى ب إلى ج » ، وتكون العلاقة هنا ثلاثية وهكذا . وعلى ذلك يكون لدينا ترتيب هرمي لامتناه للوقائع ، ويشكل هذا الترتيب بأكمله ما يسميه رسل الوقائع الذرية ، على الرغم من أن هناك في هذا الترتيب ما هو أبسط من غيره ، إلا أنها جميعاً وقائع ببساطة للغاية^(٤) .

أما القضية الذرية فهي تلك التي « تقرر أن شيئاً معيناً له كيفية معينة ، أو أن أشياء معينة لها علاقة معينة »^(٥) . وعلى الرغم من أن القضايا الذرية قد تكون لها أية صورة من عدد لامتناه من الصور . إلا أنها جميعاً تمثل نوعاً واحداً من القضايا ، وجميع الأنواع الأخرى هي قضايا من أنواع أكثر تركيباً^(٦) ، ومن أمثلة القضايا الذرية « هذا أحمر » و « هذا قبل ذاك » : وهكذا .

ومن المهم بالنسبة لهذه القضايا هو أننا لا نعرف ما إذا كانت مقررة أو منكورة

OK. of EW., P. 62.

P.L.A., P. 198.

ibid., p. 198.

ibid., pp. 198-9.

OK., of EW., p. 62.

ibid., p. 62.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

(٥)

(٦)

إلا بطريقة تجريبية^(١) ، أى بالنظر إلى الواقعة الفعلية التى تكون هذه القضايا مناظرة لها . وتشتمل القضايا الذرية على ثلاثة أنواع من الألفاظ : المحمولات التى تعبر عن علاقة واحدة^(٢) ، والأفعال وهى ألفاظ تعبر عن علاقة من نوع أعلى ؛ والألفاظ التى لا تكون محمولات أو أفعالا وتسمى موضوعات القضية ، وبذلك يكون هناك موضوع واحد فى القضية الواحدة وموضوعان فى الثنائية ، وهكذا^(٣) .

وثمة مسألة خاصة بطبيعة القضايا الذرية والوقائع الذرية وهى : هل القضايا الذرية (وبالتالى الوقائع الذرية) مستقلة بعضها عن البعض الآخر ، أم يمكن استدلال بعضها من البعض الآخر ؟ الواقع أن الأقرب إلى تصور رسل للقضايا الذرية والوقائع الذرية أن نقول بهذا الاستقلال ؛ أعنى أن القضايا الذرية مستقلة تماماً بعضها عن البعض الآخر ، وكذلك الوقائع الذرية . إلا أن رسل يقدم لنا ما قد يثير الشك فى ذلك ، وفى الاحتمال المناقض أيضاً ، فيقول فى « معافتنا بالعالم الخارجى » .

قد يكون من الممكن أحياناً أن تكون واقعة ذرية مستدلاً عليها من غيرها ، مع أن ذلك يبدو مشكوكاً فيه إلى حد بعيد . ولكن لا يمكن فى أية حالة أن يستدل عليها من مقدمات ليس من بينها واقعة ذرية . ويترتب على ذلك أنه إذا ما كان للوقائع الذرية أن تكون معروفة على الإطلاق وجب أن يكون بعضها على الأقل معروفاً لنا بدون استدلال ، والوقائع التى نعرفها بهذه الطريقة هى وقائع الإدراك الحسى^(٤) .

وليس هذا — كما لاحظ « بيرز » قريباً جداً من القول بأن القضايا الذرية مستقلة بعضها عن البعض الآخر من الناحية المنطقية ، لأنه حتى ولو لم يمكنك أن تستدل على قضية ذرية من أخرى ، فإن القضية الذرية تظل تستلزم سلب الأخرى . وقد اعتقد رسل أن عدم الاتفاق بين القضايا موجود ويستج ذلك عن طريق التعريفات^(٥) .

إلا أن « اليزابيث إمز » تؤكد على أن كل قضية ذرية هى — فى تصور رسل —

ibid., P. 82.

(١)

(٢) يفر رسل القضايا الحسية على أنها تعبر عن علاقة بين موضوع واحد وكيفية يتصف بها .

P.L.A., pp. 199 - 200.

(٢)

OK. of EW., pp. 62-3.

(٤)

Pears, D., Bertrand Russell and the British Tradition in Philosophy. pp. 142-3.

(٥)

مستقلة عن كل قضية ذرية أخرى ، ولا يمكن أن يتم ارتباط بين هذه القضايا إلا عن طريق الروابط المنطقية للقضايا الجزئية (المركبة)^(١) .

الواقع أن رسل لم يقدم لنا عبارة صريحة تحسم هذا الخلاف ، وبذلك يكون ترجيح أحد الاحتمالين أمراً راجعاً إلى الانطباع العام الذى يخرج به المرء من حديث رسل عن الوقائع الذرية والقضايا الذرية . ولو صح اللجوء إلى هذا الانطباع لكان الاحتمال الأقوى هو القول باستقلال كل قضية ذرية عن كل قضية ذرية أخرى ، وكذلك استقلال كل واقعة عن جميع الوقائع الأخرى . وبما قد يؤيد هذا الترجيح أن « فتجشتين » - الذى أخذ عنه رسل الكثير من الأفكار التى عرضها فى « فلسفة الذرية المنطقية » - كان صريحاً فى القول باستقلال الوقائع الذرية إذ يقول فى « رسالته » : « إن الوقائع الذرية مستقل بعضها عن بعض »^(٢) . فمن وجود واقعة ذرية معينة أو عدم وجودها لا نستطيع أن نستدل على وجود واقعة ذرية أخرى أو عدم وجودها^(٣) .

إن صورة القضايا الذرية والوقائع الذرية هى أبسط صورة من الصور المنطقية . لا أن مثل هذه القضايا والوقائع هى دائماً مركبة تبعاً لما قدمناه لمعنى القضية والواقعة وجه عام . لماذا عسى أن تكون البسائط التى تنحل إليها الوقائع والقضايا ؟ إن لوقائع الذرية لا تنحل إلا إلى الأشياء التى تدخل فى تركيبها ، وتحليل الواقعة الذرية إلى أجزاء تحليل منطقي لا مادي . إذ الواقعة الذرية فى الحقيقة وحدة لا تتجزأ ، فلا يمكن مثلاً أن أفصل فى الواقع بين سقراط من ناحية ، وأثنى من ناحية أخرى ، تماماً كما يحدث فى علم الطبيعة ، حيث أن الذرة فى علم الطبيعة يمكن تحليلها منطقياً إلى « الإلكترونات » ، والبروتونات » مع استحالة فصل هذه الأجزاء فى الطبيعة لواقعة^(٤) . ومثل هذا يقال عن القضايا الذرية التى تناظر هذه الوقائع الذرية ، فهى تنحل إلى قضايا أبسط منها . بل إلى الألفاظ المركبة منها وحسب .

ومن الواضح أن هناك تناظراً بين القضية الذرية والواقعة الذرية ، ففى الواقعة

Eames, E, Bertrand Russell's theory of knowledge, P. 68.

(١)

(٢) فتجشتين : رسالة منطقية فلسفية ترجمة عزى سلام (دكتور) ، الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٦١ ، ٢٠٦١ .

(٣) نفس المرجع ص ٢٠٦٢

(٤) زكى نجيب محمود (دكتور) المنطق الوضئ الجزء الأول ص ٤٧ - ٤٨ .

النرية يكون لدينا مكون واحد، ذلك الذى يعبر عنه بفعل (أو في حالة الكيفية . التى يفضل رسل أنه يسميها العلاقة الواحدية ، وبما يتم التعبير عنه بمحمول أو بصفة) . ويكون هذا المكون كيفية أو علاقة ثنائية أو ثلاثية أو رباعية وهكذا . وبجانب العلاقة تكون الواقعة النرية مشتملة على حدود العلاقة التى تكون حدًا واحدًا إذا كانت العلاقة واحدية . أو حدين إذا كانت ثنائية . وهكذا يعرف رسل « الحدود » حين تكون في الوقائع النرية على أنها « جزئيات » وبذلك تكون :

الجزئيات = حدود العلاقات في الوقائع النرية . تعريف^(١)

والألفاظ التى تعبر عن الجزئيات في القضايا هي من الناحية النظرية أسماء الأعلام وبذلك تكون :

أسماء الإعلام = الألفاظ الدالة على الجزئيات تعريف^(٢)

ويجب أن نلاحظ هنا أن تعريف رسل للجزئيات بالصورة السابقة تعريف اصطلاحى خاص . ولا يعنى ما نعنيه عادة بهذا اللفظ ، وهذا ما قد يجعل فهم الجزئيات عسيراً إلى حد ما . بل قد يثير بعض الغموض في هذا التعريف . مع أن رسل يؤكد عليه ، لأن تعريف جزئى ما أمر منطقي بشكل خالص ، فسأله ما إذا كان هذا الشيء أو ذاك جزئياً مسألة تتقرر على أساس ذلك التعريف . أما عن الجزئيات التى نجدها في العالم الفعلى فهذا أمر تجريبي ليس من عمل المنطقي بوصفه منطقياً^(٣) .

ولكن لنفرض أن لدينا الواقعة « هذا الشيء على يمين ذلك الشيء » . فن الواضح أن لدينا حدين للعلاقة « على يمين » هما « هذا الشيء » و « ذلك الشيء » ، وكل من هذين الحدين - حسب التعريف الأول - « جزئى » ، فن الصعب هنا أن ننصور « الجزئى » إلا بوصفه هذا « الشيء » أو « ذلك » من الأشياء المادية التى يمكن أن نطلق عليها اسمين من أسماء الأعلام يدلان - حسب التعريف الثانى - على هذين الجزئين . ولكن من الواضح أيضاً أن رسل لا يستخدم الجزئيات بهذا المعنى . كما لا يستخدم أسماء الأعلام - بالمعنى المنطقي الدقيق - بهذا المعنى أيضاً .

ولنبدا بأسماء الأعلام تلك التي لا يرى رسل غيرها قادراً على الدلالة على الجزئيات^(١). إن أسماء الأعلام ليست هي الأسماء التي نستخدمها عادة في الحياة اليومية (مع أن رسل يستخدمها أحياناً بهذا المعنى ، كما سنعرف فيما بعد) لتدل على الجزئيات مثل «سقراط» و «أفلاطون» وهكذا ، لأن مثل هذه الألفاظ — في معناها المنطقي الدقيق — ليست في الحقيقة سوى اختصارات لأوصاف ، فضلاً عن أن ما نصفه ليس جزئيات بل أنساق مركبة لفئات أو مسلسلات^(٢) . وهذا هو تصور رسل للموضوعات المادية بوجه عام . فحين نقول «سقراط» فقد يكون في ذهننا أنه «أستاذ أفلاطون» أو «الفيلسوف الذي تجرع السم» أو «الشخص الذي يقرر المناطق أنه فان» ، فنحن هنا إنما نستخدم أوصافاً ولا نستخدم الاسم كاسم بالمعنى الدقيق للفظ ، لأنك لا تستطيع أن تسمى أى شيء لا تكون على معرفة مباشرة به^(٣) .

والآن فإذا عسى أن تكون تلك «الجزئيات» التي نعرفها معرفة مباشرة ليمكن أن نطلق عليها «أسماء» أعلام ؟ لعل الإجابة الوحيدة الممكنة هنا هي أن «المعطيات الحسية» أو «المدركات الحسية» هي وحدها — في هذه الحالة — التي نعرفها بهذه الطريقة ، ولو صح ذلك لكأنت أسماء الأعلام بالمعنى الضيق أقرب إلى أن تكون ألفاظاً تدل على هذه المعطيات أو المدركات . ولكن لما كان من الصعب — فيما يقرر رسل — أن يتفق شخصان في معطياتهما الحسية ، فليس في إمكاننا أن نتفق على أسماء أعلام تدل على جزئيات ، ومع أن رسل يقر بصعوبة الحصول على أى مثال لاسم العلم ، فإنه يقرر أن الألفاظ الوحيدة التي نستخدمها كأسماء بهذا المعنى هي الألفاظ الإشارة مثل «هذا» و «ذلك» ، وعلى ذلك .

يمكن للمرء أن يستخدم «هذا» بوصفه اسماً يدل على جزئية يكون على معرفة مباشرة بها في هذه اللحظة ، فنحن نقول «هذا أبيض» ، فإذا ما سلمت بأن هذا أبيض يعنى هذا الذي تراه كنت تستخدم «هذا» كاسم علم ، ولكن . . . إذا ما كنت تمنى هذه القطعة من الطباشير كوضوع فيزيقي ، لما كنت إذن تستخدم اسم علم . فاسم العلم على الوجه الحقيقي لا يتأتى إلا حيناً تستخدم «هذا» بشكل دقيق تماماً ليقوم لموضوع فعل الحس^(٤) .

ibid., P. 200.

ibid., pp. 200-1.

ibid., pp. 201; 202.

— Ibid., p. 201.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

ولنحاول الآن فهم تصور رسل الجزئيات على ضوء تصوره لأسماء الأعلام، وهنا يجب ألا تكون الجزئيات من نوع الموضوعات الفيزيقية، بل بالأحرى من نوع المعطيات الحسية أو المدركات الحسية، لأننا لا نكون - تبعاً لرسل - على معرفة مباشرة بالموضوعات الفيزيقية، لأن معرفتنا بها مستدل عليها، وبالتالي لا تكون يقينية. وما نعرفه بدون استدلال إنما هو المعطيات الحسية أو المدركات الحسية. وبذلك تكون هذه الأخيرة هي التي يقصدها رسل حين يتحدث عن «الجزئيات».

إلا أنه يتحدث أحياناً عن هذه الجزئيات كما لو كانت موضوعات مادية فعلية. فيقول في «تحليل العقل»:

في حالة النوع الأيسر من القضايا، أحى تلك التي أحياها بالقضايا «الذرية»، حيث لا يوجد سوى لفظ واحد يعبر عن علاقة، نحصل على الموضوعي الذي يحقق قضيتنا بأن نستبدل بكل لفظ ما يعنيه، ونستبدل باللفظ الذي يدل على علاقة هذه العلاقة الكائنة بين الألفاظ الأخرى. وعلى سبيل المثال، لو كانت القضية هي «سقراط يسبق أفلاطون»، لتصح الموضوعي الذي يحققها بأن نستبدل سقراط بلفظ سقراط، وأفلاطون بلفظ أفلاطون، وبلفظ يسبق علاقة السبق بين سقراط وأفلاطون، فإذا كان الناتج من هذه العملية واقعة، كانت القضية صائفة، وإذا لم يكن واقعة كانت كاذبة^(١).

ومن الواضح هنا أن لفظ «سقراط» الذي يرد في القضية الذرية يناظر سقراط (الشخص) في الواقعة الذرية، وكذلك لفظ أفلاطون، واللفظ الدال على العلاقة. إنما يناظران أفلاطون (الشخص)، والعلاقة الفعلية الكائنة بين سقراط وأفلاطون. ومن الواضح هنا أن حدود العلاقة في الواقعة الذرية شخصان واقعيان، أي موضوعان مادبان بوجه عام.

إلا أن استخدام الحد هنا استخدام «فضفاض»، ذلك لأن الموضوعات المادية

- وقد طور رسل في أعماله المتأخرة نظرية عن أسماء الأعلام مطبقاً في ذلك • فصل أوكام • بطريفة واضحة، حيث تم حذف جميع أسماء الأعلام الزائدة عن الحاجة إلا ما كان يدل على كيفية - أشكال محددة اللون، درجات محددة للصلابة، أصوات يمكن تعريفها بشكل كامل على أنها خافتة، أو أي خاصية مميزة أخرى، أو يدل على مركب الكيفيات. انظر في ذلك الفصل الثالث من الباب الأول من هذا البحث و

Inquiry, P. 33; ch. VI. R to C., P. 686. HK, Part II, ch. III.

A. of Mind, P. 278.

- على الرغم من إمكان معالجتها كحدود - هي ليست حدوداً بالمعنى الدقيق ، مادامت غير معروفة لنا معرفة مباشرة ^(١) : إلا أن هذا الوصف ، وهذا التبرير لا يمكنهما إزالة الغموض الذى يكتنف « الجزئيات » بوصفها حدوداً للعلاقة فى الوقائع الذرية . فلا شك فى أن رسل لم يقصد بالفعل أن تكون « الجزئيات » موضوعات مادية ، إلا أننا لا نستطيع أن نقول بدون شك ماذا تكون . وكل ما نستطيع أن نقوله هو أنها أقرب ما تكون إلى المعطيات الحسية أو المدركات الحسية ، إن لم تكن هي نفسها هذه المعطيات .

ويصور لنا رسل هذه الجزئيات - تلك التى لا بد أن توضع موضع الاعتبار فى جرد العالم - على أن « كلا منها يقوم بمفرده كلية ، وله كينونة ذاتية . Self-subistence . بشكل كامل . فله هذا النوع من الكينونة الذاتية التى تنسب عادة إلى الجوهر فيما عدا أنه لا يدوم إلا لفترة من الزمن قصيرة للغاية ^(٢) ، وهذا يعنى أن كل جزئى يوجد فى العالم بشكل مستقل تماماً عن غيره من الجزئيات ، وكل جزئى يمثل العالم بأسره ، وكل ما هنالك أن مجرد واقعة تجريبية هي التى لا تجعل الأمر على هذه الصورة ^(٣) .

وهكذا تكون الجزئيات فى تصور رسل - شبيهة بالتصور القديم للجوهر . أى أن لها صفة الكينونة الذاتية التى ننسبها إلى الجوهر ، وكل ما هنالك أن الجزئى لا يستمر إلا لوقت قصير جداً ، « ومن هذه الناحية تختلف الجزئيات عن الجواهر القديمة ، إلا أنها لا تختلف عنها من حيث وضعها المنطقي ^(٤) .

وننتهى هنا إلى القول بأن الأسماء التى تسمى جزئيات لا يمكن فهمها إلا على أساس المعرفة المباشرة ، فحين نكون على معرفة مباشرة بتلك الجزئية فلأننا نحصل على فهم كامل ومناسب وتام للاسم دون أن يتطلب ذلك أية معلومات أخرى ^(٥) . هذا بالنسبة لحدود العلاقة فى الوقائع الذرية والأسماء المعبرة عنها .

Fritz, Bertrand Russell's Construction of External World., P. 124.

(١)

P.L.A., pp. 201-2.

(٢)

ibid., p. 202.

(٣)

ibid., pp. 203-4.

(٤)

ibid., p. 202.

(٥)

أما بالنسبة للمحمولات والعلاقات فأمرها مختلف عن الأسماء . فقد أشرنا إلى أن المحمولات تستخدم لتشير إلى كصفات مثل أحمر ، أبيض ، مستدير ، مربع وهكذا . فإذا كان فهم الاسم لا يتم إلا بالمعرفة المباشرة بالجزئية التي يسميها الاسم ، ولم تكن هناك حاجة إلى تقديم صورة لقضية ما . فإن فهم المحمولات يتطلب تقديم مثل هذه الصورة . ففهمنا « أحمر » إنما هو فهمنا لما يعنيه القول أن شيئاً ما هو أحمر ، وليس عليك أن تعرف - بالنسبة لأي شيء جزئى « هذا » - أن « هذا » أحمر ، بل عليك أن تعرف ماذا يعنى القول بأن شيئاً ما هو أحمر . أى لا بد لك أن تفهم ما يمكن أن نسميه « كونه أحمر » ، أو بعبارة أدق لا بد أن تفهم الصورة « س أحمر » . والمحمولات - فيما يقرر رسل - لا يمكن أن ترد إلا محمولات . وحين تبدو وكأنها ترد كموضوعات . فلا بد أن يكون الحديث عن اللفظ ، كأن نقول « الأحمر محمول »^(١) .

ونفس هذه الاعتبارات يمكن تطبيقها في حالة العلاقات وكل ما ليس بجزئيات . ولنأخذ مثلاً « قبل » في « س قبل ص » ، فإنك تفهم « قبل » حين تفهم المعنى حين يكون لديك س ، ص . ولا يعنى ذلك أنك تعرف ما إذا كانت القضية صادقة أو كاذبة ، بل كل ما هنالك أنك تفهم هذه القضية . والعلاقة أيضاً لا يمكن أن ترد إلا بوصفها علاقة . ولن تكون موضوعاً . وإذا لم تكن العلاقة حقيقية فإنها توضع دائماً في صورة فرضية مثل « إذا قلت أن س قبل ص فإلى أقرر علاقة بين س : ص »^(٢) .

٢ - القضايا المركبة (أو الجزئية)^(٣) :

والمقصود بهذه القضايا تلك التي تشتمل على ألفاظ مثل « أو » و « إذا » و « و » وهكذا : فإذا قلت « إما أن يكون اليوم هو الثلاثاء أو نكون قد أخطأنا في الحضور

ibid., p. 203.

(١)

ibid., pp. 203-6.

(٢)

(٣) فضلنا ترجمة molecular proposition بالقضايا المركبة وليس إلى « القضايا الجزئية » نظراً لعدم الالتقاء بهذه التسمية الأخيرة ، فضلاً عن أن الأولى تؤدي المعنى المقصود ، ولكننا سوف نضطر أحياناً إلى وضع صفة « جزئية » بجانب مركبة وخاصة حين نتحدث عن الوقائع وذلك تمييزاً للوقائع الجزئية (إن كان هناك جمع وقائع من هذا النوع) ، لأننا لو اكتفينا بلفظ « مركبة » لما كان كافياً ، لأن جميع الوقائع مركبة .

إلى هنا « كانت هذه القضية مركبة ، وإذا قلت « إذا كانت السماء تمطر فسأحضر مظلي » فهذه أيضاً قضية مركبة ، لأنها تشتمل على جزئين « السماء تمطر » و « سأحضر مظلي » . وإذا قلت « لقد أمطرت السماء وأحضرت مظلي » كانت هذه قضية مركبة ، وإذا قلت « افترض أن السماء تمطر لا يتفق مع افتراض عدم إحضاري لمظلي » كانت أيضاً قضية مركبة ^(١) .

وهذا النوع من للقضايا « مركب » لأن كل قضية تتركب من قضيتين ذريتين مرتبطتين بلفظ من الألفاظ المنطقية مثل « أو » ، « إذا » ، « و » ، « إما » . ويطلق رسل على القضايا من هذا النوع اسم « القضايا الجزئية » ، إذ أن القضايا الذرية الداخلة فيها تدخل بنفس الطريقة التي بها تدخل الذرة في تركيب الجزئيات ^(٢) .

ويمكن للقضايا المركبة (أو الجزئية) أن تكون صادقة أو كاذبة كالقضايا الذرية ، ولكن بطريقة مختلفة ، ففي حالة القضية الذرية تكون هناك — كما عرفنا — واقعة هي التي تجعلها صادقة أو كاذبة . وقد أشرنا إلى أن هناك قضيتين تناظران كل واقعة ، إحداهما صادقة والأخرى كاذبة ، ولكن ليس هناك وقائع كاذبة ، وعلى ذلك لا يمكنك الحصول على واقعة لكل قضية ، بل لكل زوج من القضايا . هذا بالنسبة للقضية الذرية .

ولكن إذا كان لدينا قضية مثل « ق أو ك » ، أي « إما أن سقراط ميت أو سقراط ما زال حياً » ، فسيكون لدينا واقعتان مختلفتان يتوقف عليهما صدق قضيتنا المركبة أو كذبها ، فستكون هناك الواقعة المناظرة ل « ق » وتلك التي تناظر ل « ك » . وكلتا القضيتين ملائمتان للكشف عن صدق « ق أو ك » أو كذبها ^(٣) . وما ينطبق على هذه القضية الانفصالية ينطبق على قضية التزوم « إذا كانت قد كانت ك » ، والقضية العطفية « ق و ك » . ويطلق رسل على هذه القضايا المركبة (أو بمعنى أدق دوال القضايا)

ibid., pp. 207-8.

OK. of EW., p. 62.

P.L.A., pp. 200-9.

ibid., P. 209.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

اسم « دوال الصدق » . ولا يهمننا هنا الدخول في الحديث عن هذه القضايا ، إذ أن معالجتها بشكل دقيق لا يتم إلا في نطاق المنطق الرمزي . ويستطيع القارئ أن يعرف ذلك بمطالعة أى كتاب في المنطق الحديث .

وما يهمننا الآن بالنسبة للقضايا المركبة مسألتان : الأولى هل هناك وقائع تكون هذه القضايا مناظرة لها ؟ والثانية : هل هناك وقائع سالبة ؟

(١) بالنسبة للمسألة الأولى كان رسل في المحاضرة الثالثة من « فاسفة اللرية المنطقية » واضحاً تماماً في القول بعدم وجود وقائع جزئية (مركبة) تناظر القضايا المركبة . أعنى : أنه لم يفترض أن هناك وقائع انفصالية أو لزومية أو عطفية ، وإن كان هناك بالطبع وقائع ذرية تناظر القضايا اللرية الداخلة في تركيب هذه القضايا . يقول رسل :

إننى لا أزم أن هناك في العالم واقعة انفصالية تقوم بذاتها مناظرة لـ « أوك » ، ولا يبدو معقولاً أن يكون هناك في العالم الموضوعى الفعل واقعة تصول وتجول ويمكنك أن تصفها بأنها « أوك » . أننى لا أعلق أهمية كبيرة على ما يبدو المر أنه معقول ، فليس هذا شيئاً يمكن أن تتركز إليه أننى لا أعتقد أن هناك أية صوابات ستنشأ من افتراض أن صدق هذه القضية « ق أو ك » أو كذبها لا يعتمد على واقعة موضوعية تقوم بذاتها على واقعة انفصالية (١) .

ولكن ما كاد رسل يصل إلى المحاضرة الخامسة حيث يناقش القضايا العامة حتى عاد ليقدم لنا ما يبدو أنه إنكار — أو على أقل تقدير — تعديل لرأيه السابق بصورة يبدو فيها وكأنه يسلم بوجود الوقائع الجزئية (المركبة) ، لأنه سلم بوجود الوقائع العامة التى هى بمثابة « الجنس بالنسبة للوقائع الجزئية التى هى بمثابة النوع » (٢) . فنجدته في هذه المحاضرة (٣) يميل على الأقل إلى التسليم بوجود الوقائع الجزئية ، إلا أنه — لسوء الحظ — لم يقدم لنا أمثلة لوقائع جزئية تناظرها القضايا ذات الصورة « ق أو ك » . « ق و » « ق وك » ، بل حتى « ق يلزم عنها ك » بهذه الصورة الدقيقة : لأن ما يقدمه رسل هنا لا يعدو مجرد تحليل للقضية العامة « كل إنسان فان » تلك التى تعنى عنده — كما سنعرف بعد قليل — دالة القضية « س إنسان » يلزم عنها « س فان » .

ibid, P. 209.

Weitz, M., "Analysis and the Unity of Russell's philosophy", op. cit. p. 86.

P.L.A., P. 237.

(١)

(٢)

(٣)

إن رسل - فيما يبدو - قد وجد نفسه إزاء مفارقة لا بد أن يجد وسيلة « ما » للتغلب عليها ، وهي أنه قد سلم بوجود واقعة عامة تكون القضية العامة منظرًا لها ، ولكن لما كانت القضية العامة - في اعتقاده - لا تعني أكثر من مجرد الشرط ، أى « إذا كان كذا كان كذا » ، وكان قد سلم - في المحاضرة الثالثة - بأن القضايا المركبة لا تناظر أية واقعة جزئية (مركبة) ، فترتب على ذلك أن القضية العامة إذا ما تم تحليلها تحليلًا صحيحًا لما كانت لها واقعة منظرًا . وهنا كانت المفارقة ، وكان عليه لإزالة هذه المفارقة إما أن ينكر أن تكون للقضية العامة واقعة منظرًا ، أو أن يسلم بأن للقضايا المركبة وقائع منظرًا . ويبدو أن رسل قد وجد من الصعب الأخذ بالبديل الأول نظرًا لأهمية افتراض الوقائع العامة في فلسفته ونقده لجدا الاستقراء ، فأخذ بالبديل الآخر على الرغم مما ينطوى عليه من صعوبات .

ومن الغريب أن يمر رسل - على غير عادته في المسائل التي يريد التلذذ بها - سريعًا على هذه النقطة التي يبدو أنها تغير رأيًا كان يأخذ به في نفس سلسلة المحاضرات . فلم يوضح لنا طبيعة هذه الوقائع الجزئية ، ماذا تكون هذه الواقعة التي تقوم بذاتها ونلتقي بها في العالم لنقول عنها أنها « ق أولك » أو « ق وك » بالصورة التي نقول فيها « هذا أحمر » أو « هذا فوق ذاك » . وهذا ما يجعلنا في شك في أن رسل كان يقصد هنا تقديم رأى حاسم بالنسبة لوجود هذا النوع من « الوقائع » ، بل يبدو أن مناقشة القضايا العامة قدجرته إلى إبداء هذه الملحوظة « الفارقة » والسريعة التي قد تقبل تفسيراً آخر غير ما قدمناه ، وبما يؤكد شكنا هو أن منهج رسل دائماً لا يؤدي إلى زيادة عدد الكائنات ، بل إلى التقليل منها بقدر المستطاع ، فإذا كان يعتقد « أن ليس هناك صعوبات تنشأ من افتراض أن صدق هذه القضية « ق أولك » أو كذبها لا تعتمد على واقعة موضوعية تقوم بذاتها تكون واقعة انفصالية ، فلماذا يأتي ليفترض كائنات بلا ضرورة . وهذا ما يجعلنا نميل إلى القول بأن الرأى الأول الذى لا يسلم فيه بالوقائع الجزئية هو الرأى الذى يعبر عن حقيقة موقفه .

(ب) هل هناك وقائع سلبية ؟

إن صدق أو كذب قضايا من قبيل « هذه شجرة » أو « هذا الشيء على يمين ذلك الشيء » يتوقف - كما عرفنا - على الوقائع التي تعبر عنها أمثال هذه القضايا ، ومن الواضح هنا أن هذا النوع من القضايا هو ما نسميه عادة باسم « القضايا الموجبة » . ولكن إذا كانت

لدينا قضايا من قبيل «هذه ليست شجرة» أو «سقراط ليس حياً»، أعني أمثال تلك القضايا التي توصف عادة بأنها «سالية»، فهل تكون هناك وقائع تعبر عنها هذه القضايا؟ أو باختصار هل هناك وقائع سالية؟

لعل معظمنا يجيب على الفور بالنفي. فالعالم الواقعي ليس فيه وقائع سالية. فليس هناك في العالم الواقعة «هذه الشجرة ليست طويلة»، بل فيه أن هذه الشجرة قصيرة أو متوسطة الطول أو طويلة، وليس فيه الواقعة «هذا ليس أحمد»، بل فيه أن هذا هو محمد أو هذا هو علي أو غير ذلك من الأشخاص، إلا أن رسل - مع هذا كله - يجيب على سؤالنا الذي طرحنا بالإيجاب. ويسلم بوجود مثل هذه الوقائع السالية، لأنها هي وحدها - في اعتقاده - التي تجعل القضية الذرية كاذبة. فلو قلت «سقراط حي» لكان هناك ما يناظر تلك القضية في العالم الواقعي وهو الواقعة «سقراط ليس حياً»^(١). وهذه الواقعة هي وحدها التي تجعل من القضية الذرية «سقراط حي» قضية كاذبة.

ولكن أليس في إمكاننا أن نستغنى عن هذا الافتراض ونفسر القضايا السالية بطريقة أو بأخرى بحيث تكون معبرة عن وقائع موجبة، أو لا تكون هناك وقائع مناظرة لها؟ يقدم رسل في ذلك إجابة أحد الباحثين وهو «ديموس» Demos الذي اعترض على القول بوجود الوقائع السالية، إذ رأى «ديموس» أننا حينما نقرر «لا - ق» (وهو رمز يدل على قضية ذرية سالية) فنحن نقرر حقيقة أن هناك قضية ما «ك» وهي قضية صادقة، وتكون هذه الأخيرة غير متفقة مع ق (أو مناقضة لها). وعلى سبيل المثال، إذا قلنا «الورقة ليست حمراء» فلنأى أعني بذلك أنني أقرر أن هناك قضية صادقة ولكن في هذه الحالة «هذه الورقة بيضاء» التي هي غير متفقة مع القضية «هذه الورقة حمراء» فأقول «هذه الورقة ليست حمراء»، وأنتى أستخدم تلك الصيغة العامة السالية لأننى لا أعلم ماذا تكون الواقعة الفعلية، أومما أكون على علم بها إلا أن اهتمامى ينصب على الواقعة ق كاذبة^(٢).

إلا أن رسل يعترض على هذه النظرية فيرى أنها تجعل عدم الاتفاق واقعة أساسية وموضوعية، وهذه الواقعة أبسط بكثير من التسليم بالوقائع السالية. ففي هذه النظرية لا بد أن يكون لديك «أن ق غير متفقة مع ك» لكى ترد «ليس» إلى عدم الاتفاق الذى سيكون

ibid., p. 211.

(١)

ibid., p. 213.

(٢)

هنا هو الواقعة المناظرة . إلا أنه يعتقد أنه في الإمكان تفسير « ليس » بطريقة تعطى لك واقعة ، فإذا قلت « ليس هناك فرس نهر في هذه الحجرة » فن الواضح تماماً أن هناك طريقة ما لتفسير هذا القول بطريقة تكون لدينا واقعة^(١) .

وفضلاً عن ذلك فإننا حتى ولو اعتبرنا عدم الاتفاق تعبيراً أساسياً عن الواقعة ، فإنه لا يكون بين الوقائع ، بل بين القضايا ، فلو قلت « ق غير متفقة مع ك » لكنت واحدة من ق ، ك على الأقل كاذبة ، إذ من الواضح أن ليس هناك « واقعان » غير متفتحين : فعلم الاتفاق يصدق بين القضايا ، فلو أخذته كواقعة أساسية ، فلنك – في شرح السوالب – إنما تأخذ واقعتك الأساسية شيئاً يتضمن قضايا بوصفه شيئاً في مقابل الوقائع ، أى أنك تفترض واقعية القضايا ، ولكن من الواضح أن القضايا ليست هي ما يمكن أن تقول عنه « واقعي » : فلو قمت بعمل جرد للعالم لما وجدت فيه القضايا ، وعلى ذلك فمحاولة تجنب الوقائع السالبة ليست هي بالمحاولة الناجحة تماماً^(٢) . وبذلك يصل رسل إلى القول :

إنني أعتقد أنك ستجد من الأبسط أن تأخذ الوقائع السالبة كوقائع ، وأن تسلم بأن « سقراط ليس حياً » واقعة موضوعية على وجه حقيق ، بنفس المعنى الذي تكون فيه « سقراط إنساني » واقعة وأنني أعتقد أنك ستجد من الأفضل أن تأخذ الوقائع السالبة بوصفها هائية ، وإلا ستجد من الصعب أن تتحدث عما يناظر قضية ما ، وعلى سبيل المثال ، حين يكون لديك قضية موجبة كاذبة ، ولتكن « سقراط حي » ، فهي تكون كاذبة بسبب واقعة في العالم الواقعي ، فالشيء لا يمكن أن يكون كاذباً إلا بسبب واقعة ، وعلى ذلك تجد من الصعب تماماً أن تتحدث عما يحدث على وجه الدقة حين تقوم بعمل تقرير موجب يكون كاذباً . المهم إلا إذا سلمت بالوقائع السالبة^(٣) .

ونلاحظ هنا أن رسل يسلم بالوقائع السالبة لا لأنه على يقين من وجودها ، ولا لعدم إمكان أن تكون هناك طريقة للاستغناء عن افتراضها ، بل لأن افتراضها « أبسط » و « أفضل » . فوجود مثل هذه الوقائع ليس أمراً قاطعاً ، فقد تكون موجودة ، وقد لا تكون ، وهذا ما يؤكد حين يقول « إنني أطلب منك فقط ألا تكون دجماطيقياً ، فإنني لا أقول

ibid., p. 213.

(١)

ibid., p. 214.

(٢)

ibid., p. 214.

(٣)

بشكل إيجابي أن هناك وقائع سالبة . بل ربما تكون كذلك^(١) . وهذا في الواقع موقف غريب من فيلسوف يستخدم « نصل أوكام » إستخداماً غير محدود ، ليقطع به الافتراضات الزائدة التي لا تكون على يقين منها ، ويلقي بها بعيداً عن دائرة « ما هناك » ، وعلى أساس هذا المبدأ استل رسل نصله وراح يحذف كائنات لا تتصور كيف يمكن الاستغناء عنها مثل « الأشياء المادية » و « الأشخاص » وغير ذلك كثير . إلا أنه هذا النصل قد غاب في حالة « الوقائع السالبة » ، التي يصعب علينا تصور وجودها . فهل كانت هناك ضرورة منطقية لافتراض مثل هذه الكائنات الغريبة ؟ إن مانفهمه من أقوال رسل أنها لم تكن كذلك ، وكل ما هنالك أن افتراضها « أبسط » و « أفضل » ، وهنا نقول ألم يكن افتراض وجود المنفصلة كموضوع فيزيقي « أبسط » و « أفضل » من القول بعدم تقرير وجودها ؟ فلماذا كانت المنفصلة مجرد « وهم منطقي » ، وتكون الوقائع السالبة « — التي لسنا على يقين من وجودها — كائنات فعلية^(٢) ؟

والواقع أن حديث رسل عن هذه الوقائع السالبة ، والقضايا السالبة المناظرة لها لم يكن دقيقاً ومحدداً ، فليس هنالك في اعتقاده معيار ضروري يفرق به بين القضايا السالبة والقضايا الموجبة ، وعلى ذلك لم يعتبر أداة النفي « لا » خاصية صورية للقضايا السالبة ، بل لابد إلى معاني الألفاظ . كما أنه لم ير إمكانية تقديم تعريف عام للواقعة السالبة^(٣) .

٣ - القضايا العامة والوجودية ، والوقائع العامة والوجودية :

القضايا العامة بالمعنى الذي نتحدث عنه هنا هي تلك التي تناظر القضايا الكلية الموجبة والسالبة في المنطق الأرسطي . أي تلك التي تدور حول « كل » ، والقضايا الوجودية هي ما تقابل في المنطق الأرسطي القضايا الجزئية الموجبة والسالبة ، أي تلك التي تدور حول « بعض » . ولكن الفرق كبير بين تفسير رسل للقضايا العامة وتصور المنطق التقليدي للقضايا الكلية . فبينما ذهب المنطق التقليدي إلى أن هذه القضايا تقرر وجوداً لموضوعاتها ، فإن رسل ينكر ذلك بشكل قاطع ليقول — منذ بداية حديثه عن هذه القضايا في « فلسفة الذرية المنطقية » :

ibid., p. 212.

Ayer, Russell and Moore, P. 86f.

P.L.A., PP. 215-6.

(١)

(٢) انظر مناقشة رأي رسل كتاب :

(٣)

الوحيد الذى يمكن أن تعالج به دالة القضية هو تقرير أنها إما أن تكون صادقة دائماً . أو صادقة أحياناً ، أو أنها لن تكون صادقة على الإطلاق . فلو أخذنا « إذا كان من إنساناً فإن من فان » لكانت دالة قضية صادقة دائماً سواء كان من إنساناً أو لم يكن ، ولو أخذنا « من إنسان » لكانت صادقة أحياناً ، ولو أخذنا « من وحيد قرن » لما كانت صادقة على الإطلاق . ويمكن أن نطلق على دوال القضايا السابقة على الترتيب أنها « ضرورية » و « ممكنة » و « مستحيلة »^(١) .

إن كثيراً من الأخطاء فى الفلسفة آتية - فى اعتقاد رسل - من الخلط بين القضية ودالة القضية ، فكثير من الفلسفات التقليدية تنسب محمولات إلى القضايا ، بينما لا يطبق ذلك إلا فى حالة دوال القضايا ، وأحياناً ما تنسب إلى الأفراد محمولات لا تطبق أيضاً إلا على دوال القضايا . وتعتبر الفلسفة التقليدية ما يطلق عليه اسم « الموجهات modalities »^(٢) - وهو المبحث الذى يناقش أفكار الضرورى والممكن والمستحيل - خصائص للقضايا . بينما هى فى الواقع خصائص لدوال القضايا ، لأن القضايا لا تكون إلا صادقة أو كاذبة^(٣) .

وعلى ذلك يرى رسل أن القول « قابلت رجلاً » ليست قضية ، بل دالة قضية ، فهى تعنى « قابلت من ، من إنسانى » ، وتكون هناك قيمة واحدة على الأكل تجعل هذه الدالة صادقة ، وهى بذلك دالة ممكنة . وبوجه عام فإن جميع الأقوال المشتملة على « أداة النكرة » و « بعض » و « كل » و « جميع » هى دوال قضايا ، وكذلك الأقوال من قبيل « سقراط فان » ، لأن « كونه فانياً » يعنى أن يموت فى وقت أو آخر ، فهى تعنى هنا أن « هناك وقتاً هو ت ، وسقراط يموت عند ت » ، وكذلك القول « سقراط ليس فانياً » فهى تعنى « إذا كانت ت وقتاً أياً كان ، فإن سقراط حى عند الوقت ت »^(٤) .

والآن فإن رسل حين ينكر متشدداً أن تكون القضايا العامة مقررة لوجود ما ، بينما هناك قضايا « وجودية » أى تقر وجود شئ - ما : فإنه يفهم « الوجود » هنا بمعنى خاص

P.L.A., pp. 230-1. ch. I.M. ph., p. 158.

(١)

(٢) عالمنا موضوع « الموجهات » بالتفصيل فى الفصل الثالث من بحثنا « فكرة الضرورة المنطقية المنطقية » الذى أشرنا إليه . وانظر أيضاً كتابنا المشار إليه فيما سبق .

ibid., p. 231.

(٢)

ibid., pp. 231-2.

(٤)

يرتبط بفكرته عن « دالة القضية » ، فحينها نأخذ دالة قضية ونقرر أنها ممكنة ، أى صادقة أحياناً ، فإن ذلك يقدم - فى اعتقاده - المعنى الأساسى للوجود ، إذ يمكننا أن نعبّر عن ذلك بالقول : هناك قيمة واحدة على الأقل لـ « س » تكون دالة القضية بالنسبة لها صادقة . فلو أخذنا « س إنسان » لكانت هناك قيمة واحدة على الأقل لـ « س » يكون هذا صادقاً بالنسبة لها ، وبعبارة أخرى هناك سينات تصدق بالنسبة لها الدالة « س إنسان » . وهذا ما نعينه حين نقول « هناك أناس » أو « الناس موجودون »^(١) . وهكذا يقرر رسل :

أن الوجود فى أساسه خاصية لدالة قضية ما ، ويعنى أن تلك الدالة تكون صادقة فى حالة جزئية واحدة على الأقل^(٢) .

وهذا المعنى - فى رأى رسل - هو المعنى الأساسى « للوجود » وجميع المعانى الأخرى إما مشتقة منه : أو منتوية على خلط فى الفكر .

وهكلم نلاحظ بوجه عام أن رسل يأخذ « الوجود » بمعنى أن هناك قيمة واحدة على الأقل تجعل دالة قضية ما صادقة ، أى بمعنى أن تلك الدالة صادقة أحياناً . ولنرجى الآن مناقشة رسل للوجود إلى نهاية هذا الفصل . وما يهمنا الآن معرفته هو : هل هناك « وقائع عامة » و « وقائع وجودية » ؟

إن رسل يسلم بوجود « قضايا » عامة بنفس المعنى الذى فيه تكون هناك قضايا ذرية ، فنحن نتحدث عن قضايا عامة مثل « كل الناس فانون » وعن قضايا نتحدث عن وجود مثل « بعض الرجال إغريق » .

ولكن ليس لديك مثل هذه «القضايا» ، [فحسب] بل لديك مثل هذه «الوقائع» . . .
فبالإضافة إلى الوقائع الجزئية . . . هناك أيضاً الوقائع العامة والوقائع الوجودية ، أى ليس هناك مجرد قضايا من هذا النوع ، بل هناك أيضاً وقائع من هذا النوع^(٣) .

وقد يبدو ذلك للوهلة الأولى غريباً بعض الشيء ، وخاصة بالنسبة للوقائع العامة . فإذا كانت القضية الوجودية « بعض الرجال إغريق » تعنى أن هناك رجلاً واحداً على الأقل

ibid, p. 232. I.M. ph., p. 164.

ibid., p. 232.

ibid., pp. 234-5.

(١)

(٢)

(٣)

موجود وهو إغريقي . فإنها لا تثير صعوبة في أنها تناظر واقعة فعلية . ولكن بالنسبة للوقائع العامة التي لا تقرر - عند رسل - وجوداً ، فالمسألة قد تكون أعقد من ذلك . فإذا كنا نعرف الوقائع الذرية معرفة مباشرة ، فكيف نصل إلى مثل هذه الوقائع العامة ؟ وهنا نجد رسل يعارض رأى التجريبيين القدامى . ويرفض القول بإمكان وصولنا إلى الواقعة العامة عن طريق الاستقراء من الوقائع الجزئية مهما تعددت . فالخطة القديمة للاستقراء الكامل - وهي ما يفترض فيها عادة الأمان الكامل - لا يمكن أن تؤدي إلى النتيجة التي نريدها ما لم نتحقق عن طريق قضية عامة . فلو أردنا أن نبرهن مثلاً على أن « كل الناس قانون » باتباع الاستقراء الكامل ، فنحن سنقول أن « إنسان وهو فان » و « ب إنسان وهو فان » و « ج إنسان وهو فان » وهكذا إلى نهاية المطاف . ولكننا لن نستطيع أن نصل إلى القضية « كل الناس قانون » حتى ننتهي من هذه العملية ، ومعنى ذلك أننا لكي نصل بهذه الطريقة إلى هذه القضية ، لابد أن تكون لدينا القضية العامة القائلة « كل الناس يدخلون فيها أحصيته »^(١) . ومعنى ذلك أننا لن نستطيع الوصول إلى أية قضية عامة بالاستدلال من القضايا الجزئية وحدها ، بل لابد أن تكون هناك واحدة من القضايا العامة على الأقل بين مقدماتنا . ويتربط على ذلك من الناحية الإستمولوجية إنه إذا كانت هناك معرفة بالقضايا العامة . فلا بد وأن تكون معرفة أولية primitive ، أى لا نحصل عليها بطريق الاستدلال ، لأنك لا تستطيع أن تستدل على قضية عامة إلا من المقدمات التي لابد أن تكون إحداها على الأقل قضية عامة لم تأت عن طريق الاستدلال^(٢) .

وبهذه الطريقة يقرر رسل وجود الوقائع العامة ، لأننا حين نحصى جميع الوقائع الذرية في العالم ، تكون هناك واقعة أخرى عن العالم وهي أن تلك الوقائع هي جميع الوقائع الذرية التي تكون عن العالم ، وهذه الواقعة هي واقعة موضوعية عن العالم تماماً كأي واقعة من الوقائع الذرية . . . فعليك أن تسلم بوقائع عامة بوصفها وقائع متميزة عن الوقائع الجزئية وزائدة عليها^(٣) . ومثل هذا يقال عن « كل الناس قانون » فحين تأخذ جميع الناس ونجدهم جميعاً فأنين ، يكون لديك بالقطع واقعة جديدة هي أن كل الناس قانون .

ibid., p. 235.. OK. of EW., p. 63.

(١)

ibid., P. 235.. OK. of EW. pp. 65-6.

(٢)

ibid., P. 236.. OK. of EW., p. 65.

(٣)

كما أنه ليس هناك صعوبة في التسليم بالوقائع الوجودية مثل « هناك أناس » و « هناك أغنام » وهكذا . فلا بد من التسليم بتلك الوقائع بوصفها وقائع منفصلة بجانب الوقائع الذرية . وتدخل تلك الوقائع في جرد العالم ، وبهذه الطريقة تأتي دوال القضايا بوصفها داخلة في دراسة الوقائع العامة ^(١) .

واستكمالا للحديث عن القضايا العامة يشير إلى أن رسل يتحدث عما أسماه « القضايا العامة تماما » *completely general propositions* . ويعني بها « القضايا ودوال القضايا التي لا تشمل إلا على متغيرات ، ولا شيء غير المتغيرات على الإطلاق » ^(٢) وهو نوع هام للمنطق . ويتم الوصول إلى هذه القضايا حين نصل إلى أقصى ما نصل إليه من تعميمات . ويتضح ذلك من هذا المثال :

سقراط يحب أفلاطون

س يحب أفلاطون

س يحب ص

س ع ص

فنحن هنا قد سرنا في عملية تعميم متتابعة . وبمصولنا على س ع ص (أى س له العلاقة ع مع ص) قد حصلنا على هيئة لا تحوى إلا متغيرات ، ولا تحوى أى ثوابت على الإطلاق . وهذه هي الهيئة الخالصة للعلاقات الثنائية . فأى قضية تعبر عن علاقة ثنائية يمكن أن تشتق من س ع ص بتحديد قيم س . ص : ع ^(٣) .

لم يتحدث رسل بالطبع عن « وقائع » منازرة لهذا النوع من القضايا . ولكن اوتحدت قيمة المتغيرات وأصبحت قضايا حقيقية لكائن هناك بالطبع وقائع تناظرها .

هذا هو ما نطلق عليه التحليل الصوري للعالم : أو بعبارة أخرى « الجرد » الذى نخرج به من تحليلنا للعالم من الناحية الصورية ، ويبقى في حديثنا عن المنطق واللغة موضوع هام يرتبط بنظرية رسل عن الصور المنطقية والتمييز بينها وبين الصور التحوية لأن الخلط بين

ibid., p. 236.

ibid., p. 237.

ibid., p. 238.

(١)

(٢)

(٣)

الصور المنطقية والنحوية يؤدي إلى مغالطات كثيرة وصعوبات لا حدها ، فضلاً عن أن اللغة بتأثيرها الكبير على الفلسفة قد يقودنا — إذا لم نكن على وعى كاف بهذا التأثير — إلى تفسيرات خاطئة للعالم ، لما يشوب اللغة من عيوب ونقائص ، ولا بد للمنطق الفلسفي أن يجد وسائل للتغلب على مثل هذه الصعوبات والنقائص . وهذا ما يؤدي بنا إلى الحديث عن التحليل المنطقي للغة . وعن نظريتين هامتين من نظريات رسل وهما نظرية الأتماط ونظرية الأوصاف المحددة .

ثانياً : التحليل المنطقي للغة

يعتقد رسل أن تأثير اللغة على الفلسفة تأثير عميق إلى حد بعيد ، إلا أنه لم يحظ بعناية كافية للتعرف عليه . « فإذا كان علينا ألا ننخدع بهذا التأثير فن الضرورى أن نصبح على وعى به ، وأن نسأل أنفسنا عن قصد إلى أى حد يكون هذا التأثير مشروعاً » ^(١) . فاللغة العادية تضللتنا بمفرداتها وتركيبها ، ولا بد أن نكون على حذر من هذين الجانبين إذا ما أردنا لمنطقنا ألا يؤدي إلى مיתافيزيقا خاطئة » ^(٢) .

فلمفردات اللغة تأثيرها على الحس المشترك ، مع أن الحس المشترك هو الذى يخترع هذه المفردات ، فاللفظ يطبق أولاً على الأشياء المتشابهة تقريباً ، دون أى بحث فيما إذا كان لهذه الأشياء أى موضع من مواضع الهوية ، ولكن حينما يتوطد هذا الاستخدام للموضوعات التى يكون اللفظ مطبقاً عليها ، يصبح الحس المشترك متأثراً بوجود اللفظ ، ويميل إلى افتراض وجوب أن يقوم لفظ واحد لموضوع واحد ، ذلك الموضوع الذى سيكون كلياً فى حالة الصفة أو اللفظ المجرد ، وهكذا يميل تحت تأثير المفردات إلى نوع من الكثرة الأفلاطونية للأشياء والأفكار ^(٣) .

أما تأثير التركيب اللغوى — فى حالة اللغات الهندوأوروبية — فهو من نوع مختلف عن ذلك تماماً ، فغالباً ما توضع أية قضية على صورة يكون فيها لهذه القضية موضوع وعمول يرتبطان برابطة ، فن الطبيعي أنه نستدل على أن لكل واقعة صورة منازرة تتوقف على

L.A., P. 330.

ibid., P. 331.

ibid., P. 331.

(١)

(٢)

(٣)

امتلاك جوهر لکیفیة ، وهذا يؤدي بالطبع إلى الواحدية ، مادام القول بأن هناك جواهر متعددة لا يكون له الصورة المطلوبة . إلا أن معظم الفلاسفة يعتقدون بوجه عام أنهم متحررون من هذا النوع من تأثير الصور اللغوية ، إلا أن معظمهم مخطئ في هذا الاعتقاد . ففی التفكير فی الأمور المجردة فإن الحقيقة القائلة بأن الألفاظ التي تقوم للتجريدات ليست أكثر تجريداً من الألفاظ العادية . هذه الحقيقة تجعل من الأيسر التفكير في الألفاظ أكثر من التفكير فيها تقوم له . وغالباً ما يستحيل مقاومة الإغراء في التفكير في الألفاظ بطريقة متسقة ^(١) .

ولعل نجيب مثل هذا التأثير هو الذي جعل رسل يحاول وضع لغة منطقية (سوف نشر إليها فيما بعد) . ومن المهم هنا أن نلاحظ أن التحليل اللغوي عند رسل يهدف إلى إظهار المواطن التي قد نترلق فيها لنقع في أخطاء تحت تأثير اللغة ، ونجعلنا على بينة من هذه المواطن ، وعلاج عيوب اللغة حتى « نتجنب إعطاء أهمية ميتافيزيقية لمجرد عوارض كلامنا الخاص » ^(٢) .

ومن هنا جاء اهتمام رسل بالتمييز بين الصور المنطقية الحقيقية للعبارات والصور النحوية أو الظاهرية لها ، لأن هذين النوعين من الصور غير متطابقين ، بل إن الصورة النحوية قد تضلنا في كثير من الحالات ، ونقوم أنها صور منطقية حقيقية ، وهذا الخلط هو ما يجزنا إلى أفكار ميتافيزيقية عن صور الوقائع أو بنيتها التي تعبر عنها العبارات التي لدينا ، ويؤدي هذا التمييز بين الصور المنطقية والنحوية إلى أن القضايا ليست بالضرورية إما صادقة أو كاذبة ، بل قد تكون أيضاً فارغة من المعنى ، ويحدث ذلك حين يكون هناك خلط في « الأنماط المنطقية » ^(٣) .

والآن إذا كان رسل يحذر من أن يؤدي تأثير اللغة علينا إلى ميتافيزيقا باطلة ، فماذا عسى أن تكون إذن علاقة اللغة بالواقع ؟ وبموجبنا على ذلك بتصنيف الفلاسفة إلى ثلاثة أصناف بالنسبة لموقفهم من علاقة الألفاظ بالوقائع غير اللغوية ^(٤) .

ibid., P. 331.

(١)

A. of mind., P. 192.

(٢)

Charlesworth, M.J., Philosophy and Linguistic Analysis, pp. 35-6.

(٣)

Inquiry, pp. 341-2.

(٤)

(١) أولئك الذين يستدلون على خواص العالم من خواص اللغة . ويمثل هؤلاء طائفة متميزة للغاية ويشملون بارمنيدس وأفلاطون وسينوزا وليستر وهيجل وبرادلي .

(ب) أولئك الذين يقررون أن المعرفة ليست إلا معرفة بالألفاظ . ومن هؤلاء الفلاسفة الإسميين وبعض الوضعيين المناطقة .

(ج) أولئك الذين يقررون أن هناك معرفة لا يمكن التعبير عنها بالألفاظ . مع أنهم يستخدمون الألفاظ ليخبرونا عن هذه المعرفة ، وهم فريق المتصوفة ويرجسون وفتجنشتين . وبعض جوانب من فلسفة هيجل وبرادلي .

ويرفض رسل الطائفة الثالثة على أساس أن موقفهم متناقض ذاتياً . أما الثانية فإن موقفهم يتحطم على أساس الواقعة التجريبية القائلة أننا نعرف الألفاظ التي ترد في عبارة . وهذا ليس بواقعة لفظية . مع أن اللفظين لا يمكنهم الاستغناء عنها . أما الطائفة الأولى فهي الجديرة بالعناية .

ولكن لا يعنى ذلك أن رسل يسلم مع الفريق الأول بالقول بأننا نستطيع أن نستدل على خواص العالم من خواص اللغة ، بل كل ما هنالك أنه يوافقهم من حيث أن هناك علاقة ما بين اللغة والوقائع غير اللفظية . إلا أن هذه العلاقة لا تصل إلى حد أن نقول حقائق عن العالم من مجرد دراسة اللغة ، بل ما يراه رسل هو أن من الممكن اكتشاف علاقة بين بنية العبارات وبنية الحوادث التي تدل عليها هذه العبارات ، فهو لا يعتقد بأن بنية الوقائع غير اللفظية لا تقبل المعرفة كلية ، بل يرى أنه « بقدر كاف من الحذر قد نساعدنا خواص اللغة على فهم بنية العالم »^(١) .

والفرق كبير هنا بين أن نستدل من خواص اللغة على حقائق عن العالم من ناحية . وبين أن نصل من ذلك إلى مجرد « البنية » أو « الصورة المنطقية » للوقائع الموجودة في العالم من ناحية أخرى . فمن طريق تركيب الجمل اللغوية نستطيع أن نصل إلى معرفة بنية للعالم يمكن الاعتماد بها^(٢) . ولعل هذا قد اتضح من خلال حديثنا عن القضايا والوقائع . فمن دراسة صور القضايا نستطيع أن نصل إلى صور الوقائع الموجودة في العالم . أما أولئك الذين يستدلون من خواص اللغة على خواص العالم ، فهم يخلطون بين الصور

ibid., p. 341.

ibid., p. 347.

(١)

(٢)

المنطقية الحقيقية والصور النحوية : وكان فضل رسل يعود - فيما يقول فتجنشتين - إلى أنه قد أوضح أن الصورة المنطقية الظاهرة للقضية ليس من الضروري أن تكون هي صورتها الحقيقية^(١).

فالخلط إذن بين هذين النوعين من الصور هو أساس الفلسفات الميتافيزيقية الخاطئة ، فكان تحليل رسل للغة محاولة لعلاج العيوب الناشئة عن اللغة بما يترتب عليها من تفسيرات ميتافيزيقية باطلة . وقد كانت الوسائل التي لجأ إليها رسل لعلاج هذه العيوب متمثلة في النظريتين المعروفتين : أعنى نظرية الأنماط ونظرية الأوصاف . ولتقف الآن قليلاً عند كل نظرية منهما وقفة قصيرة .

(١) المفارقات ونظرية الأنماط :

وضع رسل نظرية الأنماط أساساً للتغلب على بعض المفارقات أو التناقضات الرياضية التي بدت له أثناء اشتغاله المبكر بفلسفة الرياضيات . وقد حاول رسل في الفصل العاشر من « أصول الرياضيات » أن يناقش واحداً من هذه التناقضات بطريقة توحى بإمكان حله على أساس فكرة النمط^(٢) . وجاء في ملحق في نهاية الكتاب ليتقدم شرحاً « لنظرية الأنماط » على أساس أنها « تقدم حلاً ممكناً للتناقض ، إلا أنها تتطلب . . . أن تتحول إلى شكل أكثر حذقاً حتى يمكنها التغلب على جميع الصعوبات »^(٣) . ولكنه لم يدع أنها من الممكن أن تحل بعض التناقضات الأخرى^(٤) ، إلا أنه في هذا الملحق لم يطور - كما يقول بعد ذلك - إلا صورة فجأة لهذه النظرية ، وكانت هذه الصورة نظرية قاصرة وغير ملائمة^(٥) .

ويأتي رسل في « برنكيبيا » ليقدم العديد من التناقضات ويناقشها على أساس نظرية

(١) فتجنشتين ، رسالة منطقية فلسفية ، ترجمة عزى إسلام (دكتور) ، ١٩٣٠ ، ١٩٣١ .

p. of M., Pp. 104-5.

ibid., p. 523.

ibid., p. 528.

My Ph. D., p. 78.

(٢)

(٣)

(٤)

(٥)

الأنماط^(١) . ويرجع إلى هذا الموضوع في محاضراته عن « فلسفة النظرية المنطقية » وغيرها من الكتابات ، إلا أننا نلاحظ أن تطبيق هذه النظرية قد اتسع ليشمل بعض المشكلات اللغوية ، وهو الجانب الذى يهتما فى هذا الموضع .

ولشرح نظرية الأنماط فى خطوطها العريضة نبدأ بنظرة سريعة عن تصور رسل لفكرة الفئة من حيث ارتباطها بهذه النظرية ، ولنأخذ المثال الذى يقدمه لنا من الحياة اليومية : افرض أن أمامك ثلاثة أنواع من الحلوى (١ ، ب ، ح) وتركت لك الحرية فى أن تختار ما تأكله منها ، إن شئت واحداً أو أكثر ، أو أن ترفضها جميعاً إن أردت . فكيف طريقة للاختيار مكفولة لديك هنا ؟ إنك قد ترفضها جميعاً ، فهذا اختيار . وقد تختار واحداً منها وهذا ممكن بطرق ثلاثة (ا فقط ، أو ب فقط ، أو ح فقط) ، وبذلك يكون لديك ثلاثة اختيارات ، وقد تختار اثنين منها وهذا أيضاً يكون بطرق ثلاث (ا ب . أو ا ح . أو ب ح) ويكون لديك مرة أخرى ثلاثة اختيارات ، وقد تتناول الأنواع الثلاثة جميعاً (١ ، ب ، ح) ويكون لديك اختيار واحد . وبذلك يكون المجموع الكلى للاختيارات هو ثمانية ، أى ٢^٣ . ويمكن أن تعمم هذا الإجراء ، فإذا كان لديك ن من الفئات (أو الحدود) كان عدد الاختيارات المتاحة لك هو ٢^ن . وإذا وضعنا ذلك فى اللغة المنطقية قلنا : إن الفئة التى يكون عدد حدودها ن يكون لها ٢^ن من الفئات الفرعية . وهذه القضية تظل صادقة حتى حين تكون ن لا متناهية . وعلى ذلك فإننا نجد أن العدد الكلى للأشياء فى العالم ليس كبيراً قدر عدد الفئات التى يمكن عملها من هذه الأشياء ، وهذا هو ما برهن عليه « كانتور » مستخلصاً أن ليس هناك أكبر عدد أصلى^(٢) وهنا لا بد لنا من أن نميز بين الفئات والجزئيات ، ولا بد لنا أن نقول أن الفئة المكونة من جزئين ليست بذاتها جزئية جديدة ، فالمعنى الذى توجد فيه الجزئيات مختلف عن المعنى الذى توجد فيه الفئات ، لأنه لو كان المعنى فى الحالتين واحداً لكان العالم الذى تكون فيه ثلاثة جزئيات وثمانى فئات علماً فيه إثنا عشر شيئاً^(٣) .

ونصل بذلك إلى التناقض الخاص بالفئات التى ليست أعضاء فى ذاتها والذى اهتدى

PM., P. 60-63.

(١)

My Ph. D., p. 80, P.L.A. pp. 259-60. I.M. ph. p. 135, 136.

(٢)

P.L.A., p. 260.

(٣)

إليه رسل وهو يتأمل برهان كانتور السابق ، فقد بدا له أن الفئة تكون أحياناً عضواً في ذاتها وأحياناً لا تكون . فلو أخذت فئة جميع ملاعق الشاي الموجودة في العالم ، لما كانت هذه الفئة نفسها ملقعة شاي . ولو أخذت فئة جميع الكائنات البشرية ، لما كانت الفئة التي تضمهم جميعاً بدورها كائناً بشرياً . فمن الطبيعي ألا نتوقع أن تكون الفئة الكلية للأشياء عضواً في تلك الفئة . ولكن لو أخذت مثلاً جميع الأشياء في العالم التي ليست بملاعق شاي ، وكونت منها فئة ، لكان من الواضح أن هذه الفئة ليست ملقعة شاي ؛ ومثل هذا يقال في حالة الفئات السالبة عموماً^(١) .

إلا أن الأمر لا يقتصر على مثل هذه الحالات السالبة ، بل قد تكون هناك بعض الحالات الموجبة ، ففئة جميع الفئات هي بدورها فئة ، فلو اعتقدت للحظة أن فئات الأشياء يمكن أن تؤخذ بالمعنى الذي تكون فيه الأشياء أشياء ، فيكون عليك أن تقول أن الفئة المكونة من جميع الأشياء في العالم هي ذاتها شيء في العالم ، وستكون إذن عضواً في ذاتها^(٢) .

إلا أن الفئة عادة لا تكون عضواً في ذاتها ، فالجنس البشري مثلا ليس رجلا ، والآن فلنشكل نجما من جميع الفئات التي لا تكون أعضاء في ذاتها ، فهذه فئة ، فهل هي عضو في ذاتها أم ليست عضواً في ذاتها ؟ إذا كانت عضواً في ذاتها لكانت فئة من تلك الفئات التي ليست أعضاء في ذاتها ، أي أنها ليست عضواً في ذاتها ، وإذا لم تكن عضواً في ذاتها ، لما كانت واحدة من تلك الفئات التي ليست أعضاء في ذاتها ، أي أنها عضو في ذاتها . وهكذا فإن كل فرض من الفرضين - أنها عضواً في ذاتها ، وليست عضواً في ذاتها - يستلزم نقيضه ، وهذا تناقض^(٣) .

هذا التناقض يقوم - في اعتقاد رسل - على تكوين ما يمكن أن نسميه « الفئات غير الخالصة » ، أي الفئات التي لا تكون خالصة بالنسبة للنمط^(٤) . ولا بد أن يكون الحل بوضع ترتيب هرمي منطقي محدد للفئات : فنبداً بالفئات التي تتألف كلية من جزئيات ، وتكون هذه هي النمط الأول للفئات ، ثم نسير إلى الفئات التي يكون أعضاؤها

ibid., p. 260, My oh. D., p. 76.

(١)

ibid., p. 261. My ph. D., p. 76.

(٢)

I.M. ph., p. 136. My ph. D., p. 76. P.L.A., p. 261.

(٣)

ibid., p. 137.

(٤)

فئات النمط الأول . وتكون هذه هي النمط الثاني . وحيث نسير إلى الفئات التي يكون أعضاؤها فئات من النمط الثاني ، وستكون هذه النمط الثالث . وهكذا . ولن تكون أية فئة من نمط متطابقة أو غير متطابقة مع فئة من نمط آخر^(١) .

وثمة نقطة هامة هنا وهي أن رسل حين يتحدث عن هذا الترتيب الهرمي للفئات ويقول أن هناك فئات وفئات الفئات وهكذا ، فإنه لا يعنى بذلك أن هناك حقيقة مثل هذه الأنواع المختلفة من الأشياء . فالفئات إن هي إلا «أوهام منطقية» . وأى قول يتحدث عن الفئات لا يمكن — فيما يقول رسل — أن يكون له مغزى ما لم يمكن ترجمته إلى صورة لا يكون فيها أى ذكر للفئة^(٢) .

وعلى ذلك يمكننا أن نعبر عن الحل الذى يقدمه رسل لمفارقة الفئات فنقول إن القول بأن فئة الفئات التي لا تكون أعضاء في ذاتها إما أن تكون عضواً في ذاتها أولاً تكون ليس قولاً صادقاً أو كاذباً . بل بلا معنى ، فما لدينا إذن هو نسق فيه تنتظم دوال القضايا ، وبالتالي القضايا في ترتيب هرمي . تكون عند قاع الهرم الدوال التي لا يمكن أن تكون حججها سوى أفراد . وعند الخطوة الثانية تكون الدوال التي تكون حججها دوال للمستوى الأول ، وعند الخطوة الثالثة تكون الدوال التي تكون حججها دوال المستوى الثاني وهكذا . ويقال عن الموضوعات التي تحقق دالة معلومة أنها تشكل نمطاً . والمبدأ الذى يتحكم في هذه العملية هو أن ما يمكن أن يقال — صدقاً أو كذباً — عن موضوعات من نمط لا يمكن أن يقال بشكل له مغزى عن موضوعات نمط مختلف . ومن السهل — فيما يقول آير — أن ندرك أن هذا المبدأ يمكن صياغته في صورة قاعدة خاصة بتركيبات الرموز التي نعتبرها ذات مغزى . فطالما سيكون هناك مستوى للقضايا بناظر مستوى دوال القضايا ، فلا يمكننا أن ننسب خاصية للقضايا بوجه عام ، بل فقط إلى قضايا من مستوى معين^(٣) .

ويمكننا الآن أن نطبق ذلك على برهان كانتور الذى يثبت فيه أن ليس هناك أكبر عدد أصل . فإذا كانت هناك ثلاثة جزئيات في العالم كان لدينا ٨ فئات من الجزئيات

P.L.A., p. 264.

I.M.Ph., p. 137. P.L.A., pp. 263-6.

Ayer, Russell and Moore. p. 24.

(١)

(٢)

(٣)

وسيكون هناك ^٢ (أى ٢٥٦) من فئات الفئزئفء ، و ١٠١٢ من فئات فئاء فئاء الفئزئفء وهكءا ، ءون أن فئأ هئا أى فئاقض . وءفن نسأل أنفسنا : هل هئاك أكبر عءء أصلى أم لفس هئاك أكبر عءء أصل ؟ فإن الإءابة فقوم كلفة على ما إذا كنا قء ءءءءا أنفسنا فى فمط واءء معفن أم أننا لم ففعل ءلك . فى أى فمط فكون هئاك أكبر عءء أصلى ، أعنى عءء موضوعاء ءلك الفمط . ولكن فكون فى اسفطاعفنا ءائماً أن فمصل على عءء أكبر بالاففقال إلى الفمط الأعلى ^(١) .

وعلى أساس ءلك الفصور للأفماف فكون فى اسفطاعفنا ءل الفناقض القءفم المشهور أعنى فناقض « فمءءفز الأقرفطى » ءلى فءكى عه أنه قال « كل الأقرفطفن كءابون » ، مما فءعل الفاس فسساءلون عما إذا كان كاءباً فى قوله أم صاءقاً . وهءا الفناقض فى أبسط صوره هو : إذا قال ففص من الأشفاص « إنى أكءب » فهل هو فكءب أو لا فكءب ، لو كان فكءب لكان ففكلم الصءق ولا فكءب ، ولكن لو كان لا فكءب لكان صاءقاً فى قوله أنه فكءب ولكان كاءباً .

والواقع أن هءا الففص ءلى فقول « إنى أكءب » إنما فقرر أن « هئاك قضفة أقررها وهى كاءبة » ، إلا أن هءا الفقرر فشر إلى فمفوع فقررافه . ولا فظهر الففارقة إلا ءفن فءفل هءا الفقرر فى هءا الفمفوع من الفقرفراف . ولا فء لنا — كما عرفنا — من أن فمز بفن الفضافا الفى فشر إلى فمفوع الفضافا ، والفضافا الفى لا فشر إلى هءا الفمفوع ، فالقضافا الفى فشر إلى فمفوع الفضافا لا فمكن أن فكون أعضاء فى ءلك الفمفوع . وفمكن فعرفف القضافا من المسفوى الأول على أنها فلك الفى لا فشر إلى أى فمفوع للفضافا ، والفضافا من المسفوى الفافى على أنها فلك الفى فشر إلى فمفوعات قضافا المسفوى الأول وهكءا إلى ما لانهافة ، وعلى ءلك فلا فء لكاءبفنا أن فقول « إنى أقرر قضفة من المسفوى الأول الفى هى كاءبة » ، إلا أن هءا ففسه قضفة من المسفوى الفافى ، وعلى ءلك فهو لا فقرر أفة قضفة من المسفوى الأول ، وهكءا فإن ما فقوله هو بفسافطة قول كاءب . وففهار الفءة الفى فقول إنه أفضاً صاءق ^(٢) .

وهكءا نلاحظ أن نظرفة الأفماف طرفة منهءفة لفءفء المسفواف الففاصة بالقضافا

والعبارات : وأن الخلط بين مستوى وآخر لا يؤدي إلى أن يكون القول كاذباً ، بل بلا معنى . وعلى ذلك فما تقرر هذه النظرية في صورتها الفنية هو أن العبارات غالباً ما تصبح لغواً بسبب وضع ألفاظ من أنماط منطقية مختلفة في نفس السياق ، فإن اللفظ أو الرمز قد يشكل جزءاً في قضية ذات مغزى ويكون له معنى . دون أن يكون من الممكن دائماً استبدال لفظ أو رمز آخر به في نفس القضية ، أو في أى قضية أخرى دون أن ينتج من ذلك لغو ^(١) . وعلى ذلك فإن « بروئس قتل قيسر » قول له مغزى ، ولكن « قتل قتل قيسر » مجرد لغو . فلا يمكن أن نضع قتل مكان « بروئس » مع أن كلا اللفظين يحمل معنى . وبالتالي فهما من نمطين منطقيين مختلفين ^(٢) .

وبذكر رسل في « بحث في المعنى والصدق » أن الرموز والألفاظ في حد ذاتها ليست من أنماط مختلفة ، بل ما يكون له هذا النمط أو ذاك هو المعنى الذي يكون لهذه الرموز أو الألفاظ . فإن « جميع الرموز هي من نفس النمط المنطقي ، فهي فئات من أصوات منطوقة متشابهة ، أو من أصوات مسموعة متشابهة ، أو من أشكال متشابهة ، إلا أن معانيها قد تكون من أى نمط ، أو قد تكون من نمط مبهم — مثل معنى لفظ « نمط » نفسه . فالعلاقة بين الرمز ومعناه تتعدد بالضرورة وفقاً لنمط المعنى » ^(٣) .

وهذه الفقرة الأخيرة تثير صعوبة معينة في موقف رسل عن طبيعة الأنماط المنطقية ، فلو لم تكن الأنماط خاصة بالرموز . بل بمعانيها ، لما صح قول رسل « أن نظرية الأنماط في حقيقة الأمر نظرية للرموز لا للأشياء » ^(٤) . إذ أن من الواضح هنا أنها ليست نظرية عن الرموز بل عن معاني الرموز . أو بعبارة أدق بعلاقة الرمز بما يرمز إليه ، ومعنى ذلك أن الأنماط ليست للرموز بل لكائنات فعلية ، تلك التي تشير إليها هذه الرموز ، ويظهر ذلك بوضوح من تعريف رسل للنمط المنطقي الذي يقدمه لنا في « النظرية المنطقية » إذ يقول :

L.A., p. 334.

(١)

ibid., p. 334.

(٢)

Inquiry, p. 38.

(٣)

P.L.A., p. 267.

(٤)

تكون ا ، ب من نفس النمط المنطقي في حالة واحدة فقط وهي إذا ما كانت أي واقعة تكون فيها ا مكوفاً وكانت هناك واقعة مناظرة تكون فيها ب مكوفاً ، حيث تنتج هذه الواقعة إما بإحلال ب مكان ا ، أو ينتج سلبها . ولشرح ذلك نقول أن سقراط وأرسطو من نفس النمط لأن كلا من « سقراط كان فيلسوفاً » و « أرسطو كان فيلسوفاً » واقعة ، وسقراط وكاليجولا من نفس النمط ، لأن كلا من « سقراط كان فيلسوفاً » و « كاليجولا لم يكن فيلسوفاً » واقعة ، وأن يجب ، وأن يقتل من نفس النمط ، لأن كلا من « أفلاطون يجب سقراط » و « أفلاطون لم يقتل سقراط » واقعة ^(١) .

فالنمط المنطقي - كما هو واضح هنسا - ليس خاصاً بالألفاظ « سقراط » و « أفلاطون » و « كاليجولا » ، ولا هو خاص بالعبارات التي ترد فيها هذه الألفاظ ، بل خاص « بالوقائع » التي تشتمل على الأشخاص سقراط وأفلاطون وكاليجولا . ولعل ما يؤيد ذلك أن رسل يأتي بعد ذلك بعشرين عاماً ليعترف بأن تعريفه هذا كان خاطئاً ، لأنه « ميز بين أنماط مختلفة من « الكائنات » وليس من الرموز » ^(٢) . إلا أنه للأسف لم يقدم لنا التعريف الصحيح للنمط .

وعلى أية حال فإن هذه النظرية - فيما يبدو - لم تكن نظرية دقيقة خالية من الصعوبات ، ومن هنا كانت هدفاً للانتقادات والتعليقات ^(٣) . مع أنها في نفس الوقت كانت - من حيث مبدئها على الأقل - ذات تأثير ليس فقط على فلاسفة الوجودية المنطقية ، بل وعلى غيرهم من فلاسفة التحليل الآخرين ^(٤) . إلا أن رسل في كتاباته

L.A., p. 332.

(١)

R. & G., P. 691.

(٢)

(٣) انظر على سبيل المثال :

Goddard, L., "Sense and Nonsense" *Mind*, Vol. LXXIII (1964) P. 309f., Pap. A, "Types and Meaninglessness" *Mind*, Vol. LXXIX (1960) p. 41f. Black, M., Russell's philosophy of language "The philosophy of Bertrand Russell", P. 232f.

(٤) إن ما أطلق عليه « رايل » اسم « خطأ المقولة » Category-mistake شبيه إلى حد كبير بالخطأ بين الأنماط . فمن طريق العديد من القصص والأمثلة يحدد « رايل » معنى خطأ المقولة بأنها « تلك التي يقع فيها أولئك لقوم الذين هم على مقدرة كاملة على تطبيق المفاهيم ، على الأقل في المواقف التي تكون مألوقة لهم - إلا أنهم يظنون تفكيرهم المجرد عرضة لأن يدرجوا تلك المفاهيم تحت أنماط منطقية لا تنتمي إليها » (Ryle, G., The concept of mind, P. 19. of mind, P. 19. كأن تضم الجلمة إلى نفس المقولة التي تنتمي إليها كلياتها ومؤسساتها الأخرى -

المتأخرة يعترف بهذا النقص الذى يعيب نظريته فيقول :

إننى ما اقتنعت على الإطلاق بأن نظرية الأنماط - كما قدمتها - نظرية نهائية . إننى على اقتناع بأن هناك ضرورة لترتيب هرمي ما . إلا أنني على أمل أن تتطور في يوم من الأيام نظرية ما ، وتكون بسيطة وملائمة ، وتكون في ذات الوقت مقننة من زاوية ما يمكن أن نطلق عليه الهرس المنطقي المشترك ^(١) .

إلا أن نظرية الأنماط - حتى على فرض صحتها في بعض المشكلات - لم تكن العلاج الوحيد لجميع الصعوبات الفلسفية للغة . فهناك صعوبات أخرى لعلها أهم وأخطر من الصعوبات التي نحاول نظرية الأنماط التغلب عليها ، وإحدى هذه الصعوبات وأهمها تلك التي أطلق عليها اسم الأوصاف المحددة .

(ب) نظرية الأوصاف المحددة :

لم تحظ نظرية من نظريات رسل بالإعجاب والتقدير بمثل ما حظيت به نظرية الأوصاف . فكثيراً ما يتم تقديم هذه النظرية على أنها « من المنجزات الكبرى في الفلسفة في القرن العشرين » ^(٢) . وعلى أنها « المثال النموذجي للفلسفة » ^(٣) . و « معلمي في تطور الفلسفة المعاصرة » ^(٤) . و « أنها وضعت بداية الفلسفة التحليلية » ^(٥) . وأنها « جزء من المنطق الحديث » ^(٦) .

= (ibid., p. 18.) كما كانت لهذه النظرية تأثيرها على بعض الفلاسفة البولنديين من أمثال تشوفستاك Chuvistek ، الذى ساير نظرية رسل ، إلا أنه عدل فيها بحيث استبدل بالترتيب الهرمي للأنماط الترتيب الهرمي لغات Skolimowski, H. Polish analytical philosophy, p. 203.

R. to C., p. 692.

Jacobson; A.; "Russell and Strawson on Referring" *Essays on Bertrand Russell*, P. 285 (٢)

Ramsey, F.P., *The Foundation of Mathematics*, Kogan Paul, London, 1931, p. 263n. (٣)

(٤) هذا الوصف قدمه « مارش » فاشر كتاب رسل « المنطق والمعركة في تقديمه لمقال « في الدلالة » انظر O.D.P.36 a »

Jager, *The Development of Bertrand Russell philosophy*, p. 226. (٥)

Lejewski, C., "A Re-examination of Russellian Theory of Discription", *Philosophy*, Vol. (٦) 1960, P. 14.

والواقع أن نظرية الأوصاف لا تحتل مكاناً بارزاً في منطق رسل فحسب . بل وفي فلسفته بوجه عام ، وكان من الطبيعي أن يوجه إلى هذه النظرية الكثير من الانتقادات ، إلا أن الحجج المتعددة للنقاد يبدو أنها فشلت في زحزحة رسل من مكانه الذي احتله أكثر من خمسين عاماً من الزمان ^(١) (على حد ما قاله بعض الشراح عام ١٩٦٠) .

وقد عرض رسل صورة لنظرية الأوصاف لأول مرة عام ١٩٠٥ في مقال نشره في مجلة « مايند » بعنوان « في الدلالة » (وأعيد نشر المقال في « المنطق والمعرفة ») ، وجاء في « برنكييا » ليقدم عرضاً كاملاً وديقاً لها ، وإن كان هذا العرض يفتقر - كما هو الحال في جميع موضوعات الكتاب - إلى التعمق الفلسفي . وقد عبر عن نفس هذا العرض بلغة أبسط في « مقدمة للفلسفة الرياضية » ، وقدم في الوقت نفسه تقريراً عرضاً أعمق من الناحية الفلسفية في محاضراته عن « فلسفة النظرية المنطقية » ، وانتقى الجوانب المعرفية للنظرية وقدمها في مقال « المعرفة المباشرة والمعرفة بالوصف » (أعيد نشره في « التصوف والمنطق ») ، وفي الفصل الخامس من كتاب « مشكلات الفلسفة » .

وكان لرسل - قبل أن يقدم هذه النظرية - موقف فلسفي من المشكلات التي تعالجها نظريته ، فقد كان في « أصول الرياضيات » واقعياً بالمعنى الأفلاطوني ، متأثراً برواقية مينونج ، ذاهباً إلى القول أن كل ما يمكن أن يكون موضوعاً للفكر ، وكل ما يرد في قضية صادقة أو كاذبة ، وكل ما يعد واحداً فهو « حد » ، وجميع الحدود « موجودة » أو « كائنة » بمعنى ما من المعاني ^(٢) ومن الواضح هنا أن مكونات أية قضية لابد وأن تكون كائنة ، والقضية نفسها كائنة بمعنى ما . وهكذا تكون جميع القضايا وحدودها ، وكل ما يمكن أن يكون موضوعاً للفكر كائنات ، قد لا تكون موجودات فعلية ، إلا أنها على الأقل لابد وأن تكون كائنة أو لها كيان . فالأعداد وآلهة هوميروس والعلاقات والفيثاغورس والأماكن ذات الأبعاد الأربعة لها جميعاً كيان ، لأنها لو لم تكن كائنات من نوع ما لما كان في استطاعتنا أن نقول قضية عنها ^(٣) .

ibid., p. 14.

(١)

P. of M., pp. 43-4.

(٢)

ibid., p. 449.

(٣)

إلا أن مثل هذا الرأى ينطوى على صعوبات كثيرة لأننا قد نفكر فى موضوعات غير موجودة ، أو متناقضة ذاتياً ، فلو سلمنا بهذا الرأى لسلمنا بأن مثل هذه الموضوعات لابد أن تكون كائنات ، وهذا ما دفع رسل إلى أن يتخلى سريعاً عن مثل هذا الرأى ، ويتنكر لكثير مما سلم به فى « أصول الرياضيات » على أساس نظرية الأوصاف .

وهناك نقطة هامة قد تكون هى الأساس وراء رفضه لآرائه التى كان يقول بها ، ويمكن أن نعددها المبدأ الذى يكمن وراء نظرية الأوصاف . وهذه النقطة يمكن أن نسميها « مبدأ الإحساس بالواقع » . وقد ركز رسل على هذا المبدأ فى معرض تعليقه على « مينونج » فى « مقدمة للفلسفة الرياضية » . ولكى نفهم هذا المبدأ نقف قليلاً عند فهمه لآراء « مينونج » الذى كان رسل فى يوم ما متابعاً له فى افتراض أن كل ما يمكن أن نفكر فيه له « كيان » ، حتى الموضوعات التى لا يمكن أن تكون موجودة .

فى مقال « فى الدلالة » انتقد رسل نظرية « مينونج » - وكذلك فريجة . والواقع أن نقده لمينونج كان فى الوقت نفسه نقداً لآرائه هو التى كان يأخذ بها فى « أصول الرياضيات » . فيشير إلى أن نظريته - التى يعرضها فى هذا المقال - تُرد جميع القضايا التى تقع فيها العبارات الدالة إلى الصورة التى لا تظهر فيها هذه العبارات ، ويقرر أن هذا الرد لا يمكن تجنبه ، لأننا لو لم نقم به لكانت العبارات الدالة تقوم لمكونات أصيلة للقضايا التى تقع فى صياغاتها اللغوية ، ولوقعنا فى الأخطاء التى وقعت فيها نظرية « مينونج » التى تقرر - فيما يقول رسل - إن أى عبارة صحيحة دالة من الناحية النحوية إنما تقوم « لموضوع » . وعلى ذلك فإن « الملك الحالى لفرنسا » و « المربع المستدير » وغيرهما هى موضوعات أصيلة . ومن المسلم به أن مثل هذه الموضوعات ليست « كائنة » ، إلا أنها مع ذلك مفترضة كموضوعات^(١) .

ويتنقد رسل هذا الرأى فىرى أن من العسير أن نأخذ به ، إلا أن الاعتراض الرئيسى عليه هو أن افتراض مثل هذه الموضوعات يؤدى إلى كسر قانون التناقض لأننا لو سلمنا بهذا الرأى لسلمنا بأن ملك فرنسا الحالى موجود ، وهو أيضاً غير موجود ، وأن المربع المسدير

مستدير وغير مستدير . . . إلخ . وهذا أمر لا يطاق وأن أى نظرية تتجنب هذه النتيجة لابد وأن تكون مفضلة^(١).

ولا يهمننا هذا النقد في حد ذاته ، بل ما يهمننا هو أن نسأل عن المصدر الذى يؤدى إلى افتراض كائنات غير واقعية . لقد جاء ذلك - فيما يعتقد رسل - من أن المناطقة قد اتخدعوا بالنحو ، واعتبروا الصورة النحوية مرشداً أوثق في التحليل مما هى عليه في الحقيقة ، وفاتهم أن يذكروا أهمية الاختلافات في الصورة النحوية ، فالقول « قابلت أحماً » والقول « قابلت رجلاً » يعبران - من الناحية التقليدية - عن قضيتين من نفس الصورة ، إلا أنهما في واقع الأمر من صورتين مختلفتين تماماً ، فالأولى تسمى شخصاً فعلياً هو « أحمد » ، بينما الثانية تتضمن دالة قضية ، وتصبح عند تحديدها الدالة « قابلت س ، و س إنسانى ، صادقة أحياناً »^(٢).

إننا حينما نعالج القضايا إنما نعالج الرموز أولاً ، فإذا ما نسبنا مغزى لمجموعة من الرموز ليس لها مغزى ، فسنضطر إلى التسليم بموضوعات غير واقعية . فحينما نقول « أنا قابلت وحيد قرن ما » ، فإن الألفاظ مجتمعة تكون قضية ذات مغزى ، ولفظ « وحيد القرن » لها بنفسها مغزى مثل لفظ « رجل » ، إلا أن « وحيد قرن ما » لا تشكل مجموعة تابعة لها معنى في حد ذاتها ، فإذا ما نسبنا خطأ معنى لهذين اللفظين unicorn وجدنا أنفسنا نركب ظهر « وحيد القرن » ، وكنا أمام مشكلة إمكان أن يوجد مثل هذا الشيء في عالم لا يوجد فيه « وحيد القرن »^(٣).

إن الافتقار إلى جهاز دوال القضايا هو الذى أدى - في اعتقاد رسل - بكثير من المناطقة إلى النتيجة القاتلة بأن هناك موضوعات غير واقعية . وهكذا راح « مينونج » يقرر أن في إمكاننا أن نتحدث عن « الجبل الذهبى » و « المربع المستدير » وهكذا ، وفي

ibid., p. 54.

(١)

إلا أن « جرام » يمارس هذا النقد ولا يرى أن « مينونج » يذهب هذا المذهب . انظر

Gram, M.S., "Ontology and the Theory of Description, Essays on Bertrand Russell, pp.

128-9.

I.M. ph., p. 168.

(٢)

ibid., p. 170.

(٣)

إمكانتنا أن نقوم بعمل قضايا صادقة تكون مثل هذه الكائنات موضوعات لها ، ومن ثم فلا بد أن يكون لها نوع من الكيان المنطقي . وإلا لكنت القضايا التي ترد فيها فارغة من المعنى ^(١) . فكيف هذه المجموعات ترد كموضوع في القضايا فلا بد أن يكون لها كيان . « أنا أفكر إذن فأنا موجود » ليست أكثر وضوحاً من « أنا موضوع القضية إذن فأنا موجود » . على أن يؤخذ الوجود هنا بمعنى الكيان ، أو الكينونة ، وليس الوجود الفعلي ^(٢) .

ولا شك أن الإنسان يشعر بغلظة هذا القول ، لأن الواقع ليس فيه مثل هذه الكائنات غير الواقعية . فكيف يمكن أن يوجد شيء من هذا القبيل . وهنا نصل إلى معنى ما أطلقنا عليه « مبدأ الإحساس بالواقع » الذي يجب — تبعاً لرسل — أن يوضع موضع الاعتبار في أى معالجة لأي مادة موضوع . يقول رسل :

يبدو أن في مثل هذه النظريات صبراً عن ذلك الإحساس بالواقع الذي ينبغي أن نحافظ عليه حتى في أكثر الدراسات تجريداً . إن المنطق . . . لا يجب أن يسمح بوحيد القرن بأكثر ما يسمح به علم الحيوان ، لأن المنطق يعني بالعالم الواقعي كعلم الحيوان تماماً ، ولو أنه يعني به في ملاحظه الأكثر عمومية وتجريداً . . . إن الإحساس بالواقع أمر حيوي في المنطق ، وكل من يتلاعب به مدعياً أن هاملت نوعاً آخر من الواقعية (إلا في خيال شكبير) إنما يسيء إلى الفكر . فالإحساس القوي بالواقع أمر ضروري للقائى لإجراء تحليل صحيح للقضايا التي تدور حول وحيد القرن والجبال الذهبية ، والمريعات المستديرة وغيرها من الموضوعات الزائفة ^(٣) .

إلا أن لفظ الواقع هنا غامض إلى حد بعيد ، وغالباً ما تكون له استخدامات مختلفة . فإذا بقصد رسل « بالواقع » ؟ إن رسل — فيما يبدو — يستخدم هذا اللفظ بمعنى قريب من « الوقائع » ، أو بمعنى أدق « مجموع الوقائع » . فهو يقول : « حيناً أتحدث عن الواقع . . . فأنا أعني كل شيء لا بد لك من ذكره في وصف كامل للعالم ^(٤) » . ولما كان العالم يحتوي على وقائع ^(٥) ، فإن مجموع الوقائع قد يشكل هنا ما يعنيه رسل بالواقع . وعلى ذلك فإن الاحساس بهذا الواقع — أو ما يطلق عليه رسل أحياناً « غريزة

ibid., pp. 168-9.

O.D., p. 48.

I.M. ph., pp. 169-170.

P.L.A., p. 224.

ibid., p. 182.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

(٥)

الواقع»^(١) هو ما كان في ذهنه حينما تنكر لآرائه المتقدمة . وانتقد نظرية «مينونج» التي سمحت - في اعتقاده - بالموضوعات اللاواقعية ، وجاء بنظرية الأوصاف ليحقق هذا الإحساس بالواقع (والمفروض أيضاً أنه يحقق ذلك في بقية نظرياته) وقال مؤكداً : « وخضوعاً للإحساس بالواقع ، فإننا في تحليلنا للقضايا سوف نصر على ألا نسمح بشيء غير واقعي »^(٢) ، وهنا قد يخطر على الذهن سؤال هام هو : هل راعى رسل هذا المبدأ في فلسفته ؟ سؤال يحتاج لوقفة أطول مما يحتمله الموضوع هنا ، ولكننا سنحاول تقديم إجابة مختصرة عنه فيما بعد .

والآن نستطيع أن نقدم لشرح نظرية الأوصاف المحددة . ولعلنا قد أشرنا في حديثنا عن « القضايا العامة » إلى الأوصاف غير المحددة ، وإن لم نكن قد استخدمنا هذا الاسم . ومع ذلك فسوف نشير هنا بوجه عام إلى معنى الأوصاف عموماً ، ثم نتحدث بشيء من التفصيل عن الأوصاف المحددة .

إن نظرية الأوصاف ببساطة طريقة لتحليل القضايا (أو العبارات) التي ترد فيها عبارات وصفية ، وتهدف هذه النظرية إلى استبعاد مثل هذه العبارات التي ليست بأسماء حقيقية ، وبالتالي استبعاد الكائنات غير الواقعية . ولو صح ذلك لكان لهذه النظرية هدف مزدوج ، وهو تمييز الصور المنطقية للقضايا عن الصور النحوية ، وهو هدف رئيسي في فلسفة المنطق عند رسل ، وأبعاد الكائنات الزائفة ؟ التي لا نكون على معرفة بها في حد ذاتها . وبهذا المعنى ترتبط نظرية الأوصاف بشكل متسق وبقية أجزاء فلسفته اللغوية والأنطولوجية ، وبالقاعدة الكبرى في هذه الفلسفة أعني قاعدة نصل أوكام .

والأوصاف عبارات على إحدى الصورتين « كذا وكذا so-and-so » و « الكذا وكذا » (في المبرد) the so-and-so ، وتسمى الصورة الأولى بالوصف غير المحدد indefinite description والثانية الوصف المحدد definite description ، ومن أمثلة النوع الأول : « رجل ما » ، « بعض الرجال » ، « أى رجل » ، « جميع الرجال » ، « كل الرجال » . ومن أمثلة النوع الثاني : « الملك الحالي لإنجلترا » ، « الملك الحالي لفرنسا » ، « مركز كتلة النظام الشمسي في اللحظة الأولى من القرن العشرين » ، « مؤلف ويثرلي ... »

ويطلق رسل على أمثال هذه العبارات اسم « العبارات الدالة^(١) » . أو « العبارات الوصفية » . ولنقف الآن قليلا عند النوع الأول .

لنفرض أنني قلت « قابلت رجلا » ، فما الذى أقرره حين أقول هذا القول ؟ فلنسلم أن تقريرى صادق ، وأنى فى الواقع قابلت محمداً ، فمن الواضح أن ما أقرره « ليس » هو « قابلت محمداً » ، فقد أقول « قابلت رجلا ولكنه اسيس محمداً » ، فإننى فى هذه الحالة لا أناقض نفسى ، مع أننى أكذب ، ومن أتحدث إليه يفهم ما أقوله حتى ولو كان شخصاً غريباً ولم يسمع قط عن محمد^(٢) .

بل قد نذهب إلى أبعد من ذلك فنقول إن محمداً ليس هو وحده الذى لا يدخل فى قولى ، بل لا يدخل فيه أى إنسان فعلى ، ويصبح ذلك أكثر وضوحاً إذا كان القول كاذباً ، إلا أن القول يظل له مغزى — مع أنه لا يمكن أن يكون صادقا — حتى ولو لم يكن هناك أى إنسان فعلى . فلو قلت « قابلت وحيد القرن » أو « قابلت ثعبان البحر » ، لكان هذين التقريرين مغزى بشكل كامل ، إذا ما عرفنا ماذا يكون وحيد القرن و ثعبان البحر من خلال ما تقدمه المعاجم من تعريفات لهذين الحيوانين الخرافيين . وعلى ذلك فما يدخل فى القضية ليس إلا مفهوم « وحيد القرن » أو « ثعبان البحر » ، وليس هناك وراء ذلك شئ غير واقعى يسمى « وحيد القرن » ، وآخر يسمى « ثعبان البحر » . وإذن ما دام القول « قابلت وحيد القرن » يحمل معنى — مع أنه كاذب — كان من الواضح أن هذه القضية إذا ما حلت تحليلا صحيحاً لما وجب أن تحتوى على مكون هو « وحيد القرن » ، مع أنها تحتوى على مفهوم « وحيد القرن »^(٣) .

ولكن كيف يتم تحليل القضايا المحتوية على أوصاف غير محددة ؟ والجواب على ذلك هو أن هذا التحليل يتم — فى اعتقاد رسل — بالجوء إلى جهاز دوال القضايا . فلو أردنا أن نقول قولاً عن « كذا وكذا » ، فإننا نقوله فى الواقع عن الموضوعات (أو القيم) التى لها الخاصية ه ، أى عن الموضوعات التى تكون دالة القضية ه س صادقة بالنسبة لها ، فلو كانت « كذا وكذا » هى « إنسان » مثلاً ، لكانت ه س هى « س إنسانى » ، وهذا

O.D., p. 41.

(١)

I.M. ph., pp. 167-8.

(٢)

ibid., p. 168.

(٣)

يعنى أن تقرير شيء عن الرجل سوف يكون تقريراً عن القيم المتعددة التي لها الخاصية هـ .
 أما لو أردنا أن نقرر أن « كذا وكذا » له خاصية ما . لكان ذلك يعنى أن هناك موضوعاً
 أو أكثر س له الخاصية هـ - التي هي كذا وكذا - له أيضاً خاصية أخرى ط . ومن الواضح
 هنا أن القضية القائلة أن كذا وكذا له الخاصية ط . « ليست » من الصورة ط س (التي
 قد تعنى قابلت رجلاً) ، لأنها لو كانت كذلك لكانت كذا وكذا متطابقة مع س .
 وبالتالي لكانت العبارة الوصفية تعنى موضوعاً : وهذا ما يريد رسل أن يتجنبه ، وعلى ذلك
 فإن القول بأن موضوعاً ما له الخاصية هـ له الخاصية ط يعنى أن التقرير الخاص
 به س . ط س ليس كاذباً دائماً^(١) .

ومن المهم هنا أن نلاحظ أن الوصف في مثل هذا التحليل لم يعد ظاهراً ، حيث أنه
 قد اختفى تماماً بكل ما يثيره من مشكلات أنطولوجية . وعلى ذلك يقرر رسل أن « القضايا »
 التي تكون عن « كذا وكذا » بشكل دقيق لا تحتوى - حين يتم تحليلها تحليلًا صحيحاً -
 على أى مكون تمثله هذه العبارة ، وهذا هو السبب في أن مثل هذه القضايا قد يكون
 لها مغزى : حتى حينما لا يكون هناك شيء ما هو كذا وكذا^(٢) .

هذا هو مجمل تصور رسل للأوصاف غير المحددة أو المبهمة . وهذا النوع من
 الأوصاف لا يثير صعوبات كبيرة كذلك التي تثيرها الأوصاف المحددة ، وهو موضوعنا
 الأساسي هنا .

لا تختلف الأوصاف المحددة عن الأوصاف غير المحددة إلا في أنها تستلزم « التفرد »
 uniqueness ، فالقضايا عن « الكذا وكذا » يلزم عنها دائماً القضايا المناظرة عن
 « كذا وكذا » مع إضافة أن ليس هناك أكثر من كذا وكذا واحد^(٣) . وعلى ذلك فالفرقة
 بين النوعين لا تتحدد إلا بالنظر إلى صورة العبارة الوصفية . فلو قلنا « الساكن في لندن »
 لكان وصفاً محددًا ، مع أن هذه العبارة لا تصف في الواقع أى فرد محدد^(٤) .

وأول ما يجب أن نلاحظه في العبارة الوصفية^(٥) هي أنها - في اعتقاد رسل - لا تعنى

ibid., p. 171. ; Fritz, Bertrand Russell's Construction of External World., p. 57.

ibid., p. 171.

ibid., p. 176.

P.L.A., p. 244.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

(٥) ستبقى الحملة الوصفية لتبقى بها الحمل الوصفية المحددة .

بمفردها شيئاً ، مع أنها تساهم في معنى القضية التي ترد فيها . وهذا الأمر هو ما ظل رسل بعده النقطة الأساسية في نظرية الأوصاف ويقدم على ذلك برهاناً دقيقاً فيقول في « فلسفي كيف تطورت » :

كانت النقطة الرئيسة في نظرية الأوصاف هي أن العبارة قد تسهم في معنى الجملة دون أن يكون لها أي معنى بمفردها على الإطلاق . وهناك - في حالة الأوصاف - برهان دقيق على هذا : إذا كانت « مؤلف ويقرل » تعني شيئاً آخر غير « سكوت » كانت « سكوت هو مؤلف ويقرل » قضية كاذبة ، وهذا غير صحيح ، وإذا كانت « مؤلف ويقرل » تعني « سكوت » كانت « سكوت هو مؤلف ويقرل » تحصيل حاصل ، وهذا غير صحيح . إذن « مؤلف ويقرل » لا تعني « سكوت » ولا أي شيء آخر - أي « مؤلف ويقرل » لا تعني شيئاً . وهو المطلوب إثباته^(١) .

فالعبارة الوصفية - إذن - لا تعني شيئاً بمفردها ، لأنها لو كانت كذلك لأصبحت مكوناً من مكونات القضية ، ولكن العبارة الوصفية ليست مكوناً ، فحين أقول « سكوت هو مؤلف ويقرل » فيكون من التحليل الخاطي أن نفترض أن لدينا هنا ثلاثة مكونات هي : « سكوت » و « هو » و « مؤلف ويقرل » ، فليس « مؤلف ويقرل » مكوناً من مكونات القضية على الإطلاق ، وليس هناك أي مكون مناظر للعبارة الوصفية ، ذلك لأن مكونات القضايا هي نفس مكونات الوقائع المناظرة^(٢) . فإذا كان لدينا العبارة الوصفية « المربع المستدير » واعتبرناها مكوناً من مكونات قضية ما ، كان « المربع المستدير » يدل على موضوع ، والقضية التي ترد فيها هذه العبارة تعبر عن واقعه ، وهذا ما يريد رسل أن يتجنبه وعلى ذلك فالعبارة الوصفية ليست من مكونات القضية ، وبالتالي فليس لها معنى بمفردها .

وعلى ذلك فإن التحليل الذي يقدمه للأوصاف ليس تحليلاً للعبارات الوصفية وحدها ، بل للقضايا التي ترد فيها هذه العبارات ، ولما كانت هذه العبارات لا تعني شيئاً فإن تحليل القضايا الواردة فيها لا بد أن تختفي فيه هذه العبارات ، فحيناً يتم تحليل القضية « سكوت هو مؤلف ويقرل » فإن العبارة الوصفية « مؤلف ويقرل » سوف تختفي تماماً من هذا التحليل^(٣) .

My ph. D., p. 85.; PM. p. 67.

(١)

P.L.A., p. 248.

(٢)

I.M. ph., p. 172.; P.L.A., p. 241.

(٣)

وإذا كان رسل يعتبر النقطة السابقة هي النقطة الرئيسية في نظرية الأوصاف . فهناك نقطة أخرى لا تقل عنها أهمية وهي أن العبارات الوصفية ليست أسماء : فمن الخطأ - تبعاً لرسل - أن نقول أن القضية « سكوت هو مؤلف ويقرى » تقرر أن « سكوت » و « مؤلف ويقرى » اسان لنفس الموضوع . ويمكن أن نلتمس عند رسل عدة أسباب على ذلك .

١ - الاسم رمز بسيط يكون معناه شيئاً يمكن أن يرد ك موضوع : أى أنه يعين « جزئياً » من الجزئيات أو « فرداً » من الأفراد . أما العبارة الوصفية « مؤلف ويقرى » فليست رمزاً بسيطاً ، بل هي رمز مركب يشتمل على أجزاء هي وموز ^(١) ، فهي تشتمل على ألفاظ محددة المعنى ، وهذه الألفاظ هي التي تحدد معنى « مؤلف ويقرى » بالمعنى الوحيد الذي يكون فيه لتلك العملية أى معنى ^(٢) . وهذا الأمر لا يكون بالنسبة « لسكوت » لأنك « حينما تحدد معنى جميع الألفاظ في اللغة ، فإنك لا تقدم أى شيء عن تحديد « سكوت » ، وبعبارة أخرى لو كنت تفهم اللغة العربية لكان في إمكانك أن تفهم معنى العبارة « مؤلف ويقرى » حتى ولو لم تكن قد سمعتها من قبل ، بينما لا يمكنك أن تفهم معنى « سكوت » ما لم تكن قد سمعت اللفظ من قبل ، لأن معرفة معنى الاسم إنما هو معرفة ما ينطبق عليه هذا الاسم ^(٣) .

فالاسم لا يمكن أن يرد في قضية ويكون له مغزى ما لم يكن هناك شيء يسميه .
بينما العبارة الوصفية يمكن أن ترد بدون أن يكون هناك شيء مناظر لها في الواقع ^(٤) .

ibid., p. 173. P. L.A., p. 244.

(١)

ونلاحظ هنا أن رسل يتجاهل مشكلة خاصة بالجزئيات والأسماء ، فالجزئيات مع أنها تقبل مزيداً من التحليل يأخذها هنا على أنها جزئيات وحسب أو « أفراد نسبية » ، وأيضاً أسماء الأعلام يأخذها بوصفها « أسماء أعلام نسبية » : فإن « سكوت » مع أنه ليس « اسم علم » بالمعنى الدقيق ، إلا أنه يأخذ في هذه النظرية على أنه اسم علم حقيق . انظر في ذلك (I.M. Ph., p. 174) .

(٢) على الرغم من الطريقة الغامضة التي صاغ بها رسل عباراته هذه ، إلا أنها تميل إلى أن تقرر أن العبارة الوصفية معنى « ما » ، ولو صح ذلك لتعارض ذلك مع إصراره على أن مثل هذه العبارة لا تسمى شيئاً بغيرها ، إذ أنه يقول هنا أن معناها يتحدد بالألفاظ المؤلفة لها . إلا أن رسل - كما سنترقب فيما بعد - يستخدم لفظ « المعنى » بالنسبة للجملة الوصفية بشكل مختلف وخصوص به ، وهي أن العبارة الوصفية لا تسمى « شيئاً » .

P.L.A., p. 244.

(٣)

My ph. D., p. 84.

(٤)

إن غياب هذا الفارق بين الاسم والعبارة الوصفية هو الذى أدى « بمينونج » إلى نظريته التى أشرنا إليها .

٢ - وسبب آخر للتمييز بين اسم العلم والوصف يتعلق بصدق القضية « سكوت هو مؤلف ويقرئ » . فلو كان « سكوت » و « مؤلف ويقرئ » اسمين لنفس الشخص لكان صدق القضية متوقفاً على أن يكون « سكوت » يسمى « مؤلف ويقرئ » : ولو كان الأمر كذلك لصدقت القضية حتى ولو كان شخص آخر هو الذى كتب ويقرئ ، ولو لم يكن أحد قد أطلق عليه هذا الاسم لكانت القضية كاذبة حتى ولو كان قد كتب هذا الكتاب ، وعلى ذلك فالقضية « سكوت هو مؤلف ويقرئ » ليست قضية عن « الأسماء » مثل « نابليون هو بونابرت » ، وهذا ما يفسر المعنى الذى تكون فيه العبارة « مؤلف ويقرئ » مختلفة عن اسم العلم ^(١) .

٣ - إن الاسم كما هو واضح هو ما يسمى به شخص من الأشخاص ، وهو تعسفى تماماً ، فليس فى طبيعة الأشخاص ما يجعل من الضروري أن يسمى كل شخص باسم بعينه دون غيره من الأسماء ، أما « سكوت » فقد كان « مؤلف ويقرئ » فى وقت لم يكن أحد يسميه بهذه الطريقة ، بل حين لم يكن أحد قد عرف ما إذا كان هو سكوت أم غيره ، فكونه مؤلف ويقرئ كان واقعة فيزيقية ، وهى أنه جلس على مكتبه وكتبه بيده ، ولم تكن لهذه الواقعة علاقة بما كان يسمى به ، وهذا أمر ليس تعسفاً بأى حال من الأحوال ، فليس ، لنا الخيار فى أن نسميه مؤلف ويقرئ أو لا نسميه ، لأنه فى واقع الأمر اختار أن يكتب هذا الكتاب ، وهذا ما يفسر كيف أن « مؤلف ويقرئ » شئ مختلف تماماً عن الاسم ^(٢) .

٤ - وهناك حجة صورية يقدمها للتمييز بين الاسم والعبارة الوصفية تقوم على التفرقة بين معنيين للفظ « يكون » أو « هو » . فلفظ « يكون » الذى يرد فى الجملة « سكوت هو مؤلف ويقرئ » يعبر عن الهوية ، أى الكائن الذى يسمى سكوت متطابق مع مؤلف ويقرئ ، ولكن حين أقول « سكوت يكون قائماً » فإن « يكون » هنا تعبر عن الحمل

وهو مختلف تماماً عن « يكون » الخاصة بالهوية . والآن فإنا لو استبدلنا « مؤلف » ويقرى « في القضية » سكوت هو مؤلف ويقرى « إسماء ما ولكن » > « لأصبحت القضية هي « سكوت هو > » ، فلو كان > إسماء لشخص آخر غير سكوت لكانت ، القضية كاذبة ، ولو كان يعنى « سكوت » لأصبحت القضية تحصيل حاصل . وهكذا لا يكون لدينا سوى هذين الاحتمالين ، فإذا كانت > إسماء لكانت القضية « سكوت هو > » إما كاذبة أو تحصيل حاصل ، إلا أن قضيتنا ليست أبناً من هذين الاحتمالين ، وعلى ذلك فقضيتنا ليست من الصورة « سكوت هو > » حيث > إسم «^(١) . وعلى ذلك فالقضية المشتعلة على وصف لا تكون متطابقة مع ما تصبح عليه حين نستبدل بالوصف اسماً حتى ولو كان الاسم يسمى نفس الموضوع الذى يصفه الوصف^(٢) .

والآن لننظر في الطريقة التى يتم بها تحليل القضايا المشتعلة على عبارات وصفية مثل « مؤلف ويقرى هو سكوت » .

من الواضح أن هذه القضية لا تكذب إلا :

١ - إذا لم يكن ويقرى قد كُتِبَ الإطلاق ، أو

٢ - إذا كان قد كتبه أكثر من شخص واحد ، أو

٣ - إذا كان قد كتبه شخص غير سكوت :

وعكس ذلك يؤدي إلى صدق القضية ، أى تكون « مؤلف ويقرى هو سكوت »

صادقة إذا صدق

١ - أن ويقرى مكتوب بالفعل ، و

٢ - كتبه شخص واحد فقط ، و

٣ - وهذا الشخص هو سكوت .

وعلى ذلك يكون تحليل قضيتنا على الوجه التالى : أن شخصاً واحداً وواحداً فقط

كتب ويقرى وهذا الشخص هو سكوت^(٣) .

Ibid., pp. 245-6.

I.M. ph., p. 174.

I.M. ph., p. 176; FM, p. 68; O.D., p. 51; P.L.A., p. 249.

(١)

(٢)

(٣)

وعلى ضوء ذلك نستطيع تفسير المثال الذى يقدمه رسل لتحليل القضية « مؤلف ويفرلى كان اسكتلندياً » ، وهذه يمكن تحليلها إلى القضايا التالية :

١ - « س كتب ويفرلى » ليس كاذبة دائماً .

٢ - « إذا كان س كتب ويفرلى ، و ص كتب ويفرلى ، كان س متطابقاً مع ص » صادقة دائماً .

٣ - « إذا كان س كتب ويفرلى كان س اسكتلندياً » صادقة دائماً .

ومعنى هذه القضايا فى اللغة البخارية :

١ - أن شخصاً واحداً على الأقل كتب ويفرلى ، و

٢ - أن شخصاً واحداً على الأكثر كتب ويفرلى ، و

٣ - أياً ما كان الشخص الذى كتب ويفرلى فهو اسكتلندى .

فهذه القضايا مجتمعة يمكن أخذها كتعريف لما تعنيه القضية « مؤلف ويفرلى كان اسكتلندياً »^(١) .

ولو شئنا أن نعبّر عن هذه القضايا فى صياغة أدق باللغة الرمزية لكتاب « برنكييا » ، وأخذنا س بدلاً من « س كتب ويفرلى » ، لكافت القضية الأولى على الوجه التالى :

(E س) . (ه س)

والثانية

ه س . ه س . C س ، س = ص

ونلاحظ هنا أن الأولى تقرر أن هناك موضوعاً واحداً « على الأقل » يحقق ه س ، وتقرر الثانية أن هناك موضوعاً واحداً « على الأكثر » يحقق ه س ، وهاتان القضيتان معاً تكافئتان

(> E) : ه س . S . س = ص

أما القضية الثالثة فتهتاج إلى دالة أخرى تقرر خاصية ما بالنسبة إلى ج
 « إسكتلندي » في مثالنا) ولترمز لهذه الخاصية بالرمز ط ، وبذلك يكون التعبير
 الكامل عن قضيتنا « مؤلف ويفرلى كان اسكتلندياً » بالصورة التالية :

$$(E) : \text{هـ س} \cdot \text{س} \equiv \text{س} \cdot \text{س} = \text{ط} : \text{ح ط}$$

أى أن « هناك موضوعاً ج بحيث تكون ه س صادقة في حالة واحدة فقط وهى حينما
 يكون س هو ج ، ج ط » ^(١) .

ومن المهم هنا أن نلاحظ أن « العبارة الوصفية » قد اختلفت تماماً عند تحليلنا
 للقضية . ولزيادة هذه النقطة إيضاحاً نقول أن التحليل الدقيق للقضية « مؤلف ويفرلى
 هو سكوت » - كما هو واضح - هو « ليس من الكاذب دائماً بالنسبة لس أن س كتب
 ويفرلى ، ومن الصادق دائماً أنه إذا كان س كتب ويفرلى وص كتب ويفرلى ، كان
 ص مطابقاً مع س ، وأن سكوت متطابق مع س » ^(٢) ، فالعبارة الوصفية لم تعد
 تظهر في هذا التحليل مما يدل على أنها ليست مكوناً من مكونات القضية ، وكذلك
 حينما نحلل « مؤلف ويفرلى موجود » نجد أنها تعنى « هناك كائن ما ج بحيث أن « سكوت
 كتب ويفرلى » تكون صادقة حين يكون س هو ج ، وكاذبة حين لا يكون س هو ج »
 (وفى التعبير الرمزي نلاحظ أن القضية المكافئة للقضية الأولى والثانية تعنى نفس هذه
 القضية) ، ونلاحظ هنا أنه « مؤلف ويفرلى » ككون قد اختلف تماماً ، لأننا هنا
 لا نقول شيئاً عن مؤلف ويفرلى ، بل في مقابل ذلك نتفن معالجة دوال القضايا .
 وبهذه الطريقة نختفي عبارة « مؤلف ويفرلى » ، وهذا هو السبب في أن من الممكن أن نقول
 بشكل يحمل مغزى « مؤلف ويفرلى لم يكن موجوداً » ، وما كان ذلك ممكناً لو كان
 « مؤلف ويفرلى » مكوناً من مكونات القضية التى ترد في تعبيرها اللفظي العبارة
 الوصفية ^(٣) .

هذه هى الطريقة التى يتم بها - عند رسل تحليل أية قضية ترد فيها عبارة وصفية .

PM, p. 68, ch. I.M. ph. pp. 177-8.

(١)

O.D., p. 51.

(٢)

P.L.A., p. 230.

(٣)

ولكن هناك نقطة هامة في نظرية رسل عن الأوصاف وهي التمييز بين ما أطلق عليه «الورود الابتدائي» primary occurrence و «الورود الثانوي» secondary occurrence. وعلى الرغم من عدم وضوح هذا التمييز - عند رسل - بالقدر الذي يمكن فهمه بشكل دقيق . إلا أنه يبدو مع ذلك هاماً . على الأقل بالنسبة للقضايا التي ترد فيها أوصاف لا تدل على شيء . ففي مقاله المتقدم « في الدلالة » يقدم هذا التمييز لحل بعض المشكلات التي يعتبرها محكاً لاختبار كفاءة أية نظرية عن الأوصاف ، ومن بين هذه الصعوبات صعوبتان متصلان مباشرة بهذا التمييز هما^(١) :

١ - إذا كانت متطابقة مع ب : فإن كل ما يكون صادقاً على إحداهما يكون صادقاً بالنسبة للأخرى ، ويمكن لأي واحدة منهما أن تحمل محل الأخرى في أية قضية دون أن يغير ذلك من صدق القضية أو كذبها . والآن فإن جورج الرابع أراد أن يعرف ما إذا كان سكوت هو مؤلف ويقرى . وفي الواقع « كان » سكوت هو مؤلف ويقرى . وبالتالي يكون في إمكاننا أن نستبدل « سكوت » بـ « مؤلف ويقرى » وبذلك فإننا نبرهن على أن جورج الرابع أراد أن يعرف ما إذا كان سكوت هو سكوت ، إلا أن ذلك لم يكن اهتمام جورج الرابع .

٢ - إن القول بأنه إما أن تكون « ا هـ ب » أو « ا ليست ب » لا بد - حسب قانون الثالث المرفوع - أن يكون صادقاً . وبالتالي فالقول بأن « الملك الحالي لفرنسا أصلع » أو « الملك الحالي لفرنسا غير أصلع » لا بد أن يكون صادقاً . إلا أننا لو أحصينا جميع الأشياء الصلعاء وجميع الأشياء غير الصلعاء لما وجدنا الملك الحالي لفرنسا في أي قائمة من القائمتين . ومن المحتمل أن نستنتج الميغيليون المولعون بالتأليف أنه كان يلبس شعراً مستعاراً .

بالنسبة للصعوبة الأولى نلاحظ أن رسل يريد أن يمنع استدلال أن جورج الرابع أراد أن يعرف ما إذا كان سكوت هو سكوت من القول بأن جورج الرابع أراد أن يعرف ما إذا كان سكوت هو مؤلف ويقرى : يقول رسل :

إننا حين نقول أن « جورج الرابع أراد أن يعرف ما إذا كان سكوت هو مؤلف ويقول » فإننا نعني عادة أن « جورج الرابع أراد أن يعرف ما إذا كان رجل واحد وواحد فقط هو الذي كتب ويقول وكان سكوت هو ذلك الرجل » . إلا أننا « قه » نعني أيضاً أن « هناك رجلاً واحداً وواحد فقط كتب ويقول » وأراد جورج الرابع أن يعرف ما إذا كان سكوت هو ذلك الرجل » في المعنى الأخير فإن « العبارة الوصفية » « مؤلف ويقول » يكون لها ورود « ابتدائي » وفي الأول ورود « ثانوي » ، ويمكن التعبير عن المعنى الأخير بالقول « أراد جورج الرابع أن يعرف - فيما يتعلق بالرجل الذي كتب في الواقع ويقول - ما إذا كان هو سكوت » . وقد يصدق ذلك مثلاً لو كان جورج الرابع قد رأى سكوت عن بعد وسأل « أذلك هو سكوت » . ويمكن تعريف الورد الثاني . . . على أنه ورود ترد فيه العبارة في قضية ق التي تكون مجرد سكوت من مكوفات القضية التي نعالجها والاستدلال يسري على ق وليس على القضية المعنية بأكملها (١) .

ويمكن أن نخرج من هذا النص بأننا لانستطيع أن نستبدل بمؤلف ويقول « سكوت » . إلا إذا كان للعبارة الوصفية « مؤلف ويقول » ورود ابتدائي . وعلى ذلك فلو فسرنا القول الغامض « أراد جورج الرابع أن يعرف ما إذا كان سكوت هو مؤلف ويقول » بالمعنى الذي يكون فيه للعبارة الوصفية « مؤلف ويقول » الورد الثاني لما أمكن أن نستدل على أن « جورج الرابع أراد أن يعرف ما إذا كان سكوت هو سكوت » (٢) .

وهذا التمييز يساعدنا أيضاً على معالجة مسألة ما إذا كان الملك الحالي لفرنسا أصلع أم غير أصلع . ويساعدنا بوجه عام على معالجة الوضع المنطقي للعبارات الوصفية التي لا تدل على شيء . فلو كانت ح جملة وصفية ، ولتقل أنها « الحد الذي له الخاصية ف » لكانت « ح » أذن لها الخاصية ه تعني « حداً واحداً وواحداً فقط له الخاصية ف » . وأن هذا الحد له الخاصية ه . فلو كانت الخاصية ف لا تنتمي إلى أي حد أو إلى حدود عديدة . لكانت الدالة « ح لها الخاصية ه » كاذبة لجميع قيم ه . وعلى ذلك فإن الملك الحالي لفرنسا أصلع « كاذبة بالتأكيد » ، و« الملك الحالي لفرنسا غير أصلع » تكذب إذا كانت تعني « هناك كائن ما هو الملك الحالي لفرنسا وليس أصلعاً » . ولكنها تصدق إذا كانت تعني « من الخطأ القول بأن هناك كائناً ما هو الآن ملك فرنسا وهو أصلع » . أي أن « الملك الحالي

O.D., p. 52.

(١)

Gassin, Ch. E., "Russell's Distinction between the Primary and Secondary Occurance

(٢)

of definite description", *Essays on Bertrand Russell*, p. 274

لفرنسا غير أصلع « تكذب إذا كان للعبارة « ملك فرنسا » ورود ابتدائي . وتصدق إذا كان ورودها ثانوياً . وعلى ذلك فجميع القضايا التي يكون فيها للعبارة « ملك فرنسا » ورود ابتدائي كاذبة . وإنكار مثل هذه القضايا يكون صادقاً ، وبذلك نهرب من النتيجة القائلة بأن الملك فرنسا شعراً مستعاراً ^(١) .

إن هاتين الصعوبتين تشيران بوضوح إلى أهمية هذا التمييز عند رسل . فالتمييز بين الورد الابتدائي والورد الثانوي يقدم لنا في الصعوبة الأولى مبدأ الاستبدال ، وفي الثانية يؤثر على قيمة صدق العبارة التي ترد فيها العبارة الوصفية ، على الأقل بالنسبة للحالات التي لا تدل فيها العبارة الوصفية على شيء . وهذا يعني أن المهم أن نعرف ما إذا كان للعبارة الوصفية ورود ابتدائي أو ثانوي ، ولسوء الحظ فإن التعريفات التي يقدمها رسل بغية التمييز بينهما لا تمدها — كما لاحظ جاسين — بمثل هذا المعيار ^(٢) . فحديث رسل عن هذا التمييز في المثال السابق لم يكن واضحاً ، وهو كذلك أيضاً في كتاباته الأخرى مثل « برنكييا » و« مقدمة للفلسفة الرياضية » و« فلسفة النظرية المنطقية » ، ففي « مقدمة للفلسفة الرياضية » يقدم هذا التمييز على الوجه التالي : يكون للوصف ورود « ابتدائي » حينما تنتج القضية التي يرد فيها منها من استبدال « س » بالوصف في دالة قضية ما « هـ س » ، ويكون للوصف ورود « ثانوي » حين يكون نتيجة استبدال س بالوصف في « هـ س » لا تقدم سوى جزءاً من القضية المعنية ^(٣) . فـ« العبارة الوصفية « ملك فرنسا الحالي » في القضية « ملك فرنسا الحالي أصلع » ورود ابتدائي وهي قضية كاذبة ، ويوجه عام فإن كل قضية لا يصف فيها الوصف شيئاً ، ويكون له ورود ابتدائي هي قضية كاذبة . أما القضية « ملك فرنسا الحالي غير أصلع » فهي غامضة ، فلو أخذنا « س أصلع » ووضعنا « ملك فرنسا الحالي » مكان « س » ثم أنكرنا النتيجة لكان ورود « ملك فرنسا الحالي » ثانوياً ، ولكانت القضية صادقة ، ولكن لو أخذنا « س ليس أصلعاً » ثم وضعنا « ملك فرنسا الحالي » مكان « س » لكانت ورود « ملك فرنسا الحالي » ابتدائياً وتكون القضية كاذبة ^(٤) .

O.D., p. 59.

(١)

Gassin, op. cit, p. 275.

(٢)

I.M. ph., p. 179.

(٣)

Ibid., p. 179, ch. PM, pp. 68-9, 182f.

(٤)

ولعلنا لا نلاحظ هنا اختلافاً كبيراً عما ذكره رسل في مقاله السابق . سوى التركيز على أن العبارة الوصفية حين يكون لها ورود ثانوي تكون مجرد جزء من قضية أكبر ، وذلك على عكس الورد الابتدائي لها : وهذا ما يعبر عنه رسل بصورة أوضح نسبياً في « فلسفة اللرية المنطقية » حيث يقول :

حين أتحدث عن « الورد الابتدائي » فإنني أعني أن مالدك ليس هو قضية من مؤلف ويفرل ، واردة كجزء من قضية أكبر من قبيل « أعتقد أن مؤلف ويفرل كان إنسانياً » أو « أعتقد أن مؤلف ويفرل موجود » ، فحين يكون الورد ابتدائياً ، أعني حين لا تكون القضية المعنية مجرد جزء من قضية أكبر ، فإن العبارة التي نعرفها على أنها معنى « مؤلف ويفرل موجود » ستكون جزءاً من تلك القضية . فإذا قلت مؤلف ويفرل كان إنسانياً ، أو شاعراً ، أو استكثانياً أو أى شيء نقوله عن مؤلف ويفرل بطريقة الورد الابتدائي ، فإن هذا القول عن وجوده هو دائماً جزء من القضية ، وفي ذلك المعنى فإن جميع القضايا التي أكونها من مؤلف ويفرل تستلزم أن مؤلف ويفرل موجود ، وعلى ذلك فإن أى قول يكون فيه الوصف ورود ابتدائي يستلزم أن يكون الموضوع الموصوف موجوداً^(١) .

ونخلص من هذا كله إلى أن التمييز بين الورد الابتدائي والورد الثانوي للعبارة الوصفية يلعب دوراً هاماً في صدق القضية التي يرد فيها الوصف أو كذبها ، وعلى الرغم من أن معيار التفرقة بينهما لم يكن على درجة كافية من الوضوح عند رسل ، إلا أننا قد نستطيع القول ، بناء على ما قدمناه ، أن العبارة الوصفية يكون لها ورود ابتدائي حين لا ترد بوصفها جزءاً من قضية أكبر ، ويكون لها ورود ثانوي إذا وردت كجزء من قضية تكون مكوناً من مكونات قضية أكبر . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى — هي ناحية هامة — فإن ورود العبارة الوصفية وروداً ابتدائياً يستلزم أن يكون الموضوع الموصوف موجوداً ، وصدق القضية التي يرد فيها بهذه الصورة تتوقف على وجود مثل هذا الموضوع ، أما حين يرد بطريقة ثانوية فإن القضية قد تكون صادقة ولو لم يوجد الموضوع الموصوف^(٢)

ونصل هنا مرة أخرى إلى فكرة الوجود التي يعتقد رسل أن نظريته في الأوصاف قد ألقت الضوء عليها . ومعنى الوجود بالنسبة للأوصاف المحددة لا يختلف عن معناه

بالنسبة للأوصاف المبهمة . فقد ربط رسل فكرة الوجود بفكرة دالة القضية . ورأى رسل أن الخلط بين الأوصاف وأسماء الأعلام قد أدى إلى أخطاء فاحشة في الميتافيزيقا ، ومن بين هذه الأخطاء ما يتعلق بمسألة الوجود . فقد وقع في ظن كثير من الفلاسفة أن الأشياء التي توجد تحوز صفة الوجود على عكس الأشياء غير الموجودة ؛ وهذا في اعتقاده خطأ . سواء أخذنا أنواع الأشياء أو الأشياء الجزئية الموصوفة ؛ فحينما أقول « وجد هوميروس » فإنني أعني هوميروس وصفاً ما وليكن مؤلف الأشعار الهوميرية . وأقرر أن هذه الأشعار قد كتبت بيد رجل واحد . وهي قضية مشكوك فيها إلى حد بعيد ، ولكن لو أمكنك أن تمسك بتلابيب الشخص القلي الذي كتب بالفعل هذه الأشعار (على فرض وجوده) لتقول عنه أنه قد وجد لكنت تقول لغواً ؛ لأن الأشخاص الموصوفين هم وحدهم الذين يمكن أن يقال عنهم أنهم موجودون بشكل يحمل معنى ^(١) ، فالأفراد الذين هم هناك في العالم لا يوجدون ، أو بالأحرى من اللغو أن نقول عنهم أنهم موجودون ، ومن اللغو أن نقول عنهم أنهم غير موجودين ، إذ لا شيء نقوله حين نسميهم ، بل حين نصفهم ^(٢) .

وهكذا نلاحظ أن ربط رسل لفكرة الوجود بدوال القضايا وعدم جعله صفة للأشياء أو الموضوعات . بل للأوصاف هو الرأي الذي ناصره دائماً وأصر عليه ^(٣) . وهو ما يفسر لنا رأيه عن الوجود بوجه عام كما رأينا من قبل .

بقيت أمامنا الآن فكرة نحتم بها عرضنا لنظرية الأوصاف ؛ وهي الجانب المعرفي منها ، فقد أشرنا - في بداية حديثنا عن هذه النظرية إلى أنها لم تكن نظرية منطقية لها أهدافها اللغوية والميتافيزيقية ، بل كانت لها أيضاً وظيفة إستيمولوجية ، وتتجسد هذه الوظيفة فيما أطلق عليه رسل اسم « المعرفة بالوصف » . إذ أنه يميز بين نوعين من المعرفة : المعرفة المباشرة والمعرفة بالوصف . وحسبنا هنا في هذا الموضع أن نحدد ما يعنيه رسل بهذين النوعين من المعرفة اللذين يتصلان بكثير من نظريات رسل ومبادئه للمنهجية ^(٤) .

P.L.A., p. 252.

ibid., p. 252.

Inquiry, p. 65; My ph. D., p. 85.

(١) تتارلاني الباب الأول من هذا البحث الكثير مما يمكن أن يقال عن هذين النوعين ، فقد أشرنا إلى نوع الكائنات التي لا نعرفها عن طريق الاستدلال ، ونوع الكائنات التي نعرفها بالاستدلال =

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

المعرفة المباشرة هي تلك المعرفة التي نحصل عليها . حينما نكون على وعى مباشر
« بالشيء المعروف » دون وساطة أى عملية من عمليات الاستدلال وأى معرفة بالحقائق^(١)
فشكل المنضدة ولونها وصلابتها ونعومتها هي أشياء أكون على وعى مباشر بها حينما
أنظر إلى المائدة وألمسها ، وعلى ذلك « فإن المعطيات الحسية التي تشكل مظهر منضدتي
هي الأشياء التي أكون على معرفة مباشرة بها ، أى الأشياء التي تكون معروفة لى كما هي
بطريقة مباشرة^(٢) » ، دون أى عنصر من عناصر الاستدلال .

إلا أن هذا المعنى في الواقع ضيق إلى حد كبير لأنه يقصر المعرفة المباشرة على
المعطيات الحسية ، في حين أن المعرفة المباشرة يتسع مداها عند رسل لتشمل أيضاً بعض
الكليات (وإن لم يكن بنفس المعنى الذي نعى به الجزئيات) : فوعينا بالكليات يسمى
« تصوراً ذهنياً » conception ، والكل الذي نعبه يسمى مفهوماً (أو تصوراً)
concept . فنحن لا نعى وعياً مباشراً البقع الصفراء فحسب ، بل لو رأينا عدداً
كافياً من البقع الصفراء ، وكان لدينا قلم كاف من الذكاء لوعينا الكل « أصفر » ، بل
ويكون الوعى المباشر أيضاً مشتملاً على العلاقات الكلية مثل فوق وأسفل ، بعد وقبل
التشابه والرغبة والوعى نفسه^(٣) .

ولكن لو كانت جميع معارفنا محصورة في نطاق ما نعرفه معرفة مباشرة لكانت
معارفنا محدودة ، ولكانت أضيق من أن تشتمل على كثير من المعارف الأساسية التي
لا بد منها لفهم العالم . ومن هنا تأتي أهمية النوع الثاني من المعرفة وهي المعرفة بالوصف ،
تلك التي تمكننا من أن نتجاوز حدود خبراتنا الخاصة ، ومعرفة الأشياء التي لا تقع
في خبرتنا على الإطلاق^(٤) . وبذلك يتسع مجال معرفتنا ، وتتاح لنا معارف ما كان يمكن
أن نعرفها معرفة مباشرة .

« المعطيات الحسية مثلاً لنوع الأول ، والموضوعات المادية مثلاً للنوع الثاني ، ونحن هنا لا نهدف إلا لتعديد معنى
هذين النوعين ، وبخاصة المعرفة بالوصف كما تقدمه رسل في كتاباته الأول ، ويلى ما ذكرناه في الباب الأول
الضوء على بقية التطورات في هذين النوعين ، وهي تطورات لم تكن جوهريّة على أية حال .

P. of ph., p. 25.

(١)

ibid., p. 25.

(٢)

K.A.K.D., p. 154.

(٣)

ويجب أن نلاحظ هنا أن رسل يتحدث في وقت كان يقر فيه بالثنائية وبالتالي بالوحي .

p. of ph., p. 32.

(٤)

وبقدم رسل تفسيراً (وإن لم يكن تعريفاً) للمقصود بالمعرفة بالوصف على الوجه

التالى :

... . يكون الموضوع « معرفة بالوصف » حين نعرف أنه « الكذا وكذا » ، أى حين نعرف أن هناك موضوعاً واحداً لا أكثر له خاصية معينة ، ويستلزم ذلك بوجه عام أننا لا نعرف نفس هذا الموضوع معرفة مباشرة . فنحن نعرف أن الرجل ذا القناع الحديدي موجود ونعرف قضايا كثيرة عنه ، إلا أننا لا نعرف من يكون ذلك الرجل ، ونحن نعرف أن المرشح الذى يحصل على معظم الأصوات سيكون منتخبا ، وفى هذه الحالة فن المحتمل تماماً أن نكون على معرفة مباشرة (بالمسمى الوحيد الذى يكون فيه شخص على معرفة مباشرة بشخص آخر) بالمرشح الذى سيحصل على معظم الأصوات ، ولكننا لا نعرف من هو بين المرشحين ، أى أننا لا نعرف أية قضية من الصورة « ا هو المرشح الذى سيحصل على معظم الأصوات » ، حيث أن ا هو أحد المرشحين بالتحديد ، وسنقول أن مالهينا هو مجرد معرفة وصفية « بالكذا وكذا » حيناً لا نعرف أية قضية من الصورة « ا هو الكذا وكذا » حيث ا شئ . نكون على معرفة مباشرة به ، « على الرغم أننا قد نعرف أن الكذا وكذا موجود ، وبالرغم من أننا قد نكون على معرفة مباشرة بالموضوع الذى هو فى الواقع الكذا وكذا » (١) .

وهذا يعنى أن المعرفة بالوصف هى معرفة أن شيئاً معيناً « الكذا وكذا » له خاصية أو خواص معينة ، دون أن نعرف هذا الشيء معرفة مباشرة . وحينما نقول أن الكذا وكذا موجود ، فإننا نعنى أن هناك موضوعاً واحداً فقط هو الكذا وكذا وليس أكثر من موضوع ، وحينما نقول ا هو الكذا وكذا ، فإننا نعنى أن ا له الخاصية كذا وكذا وليس لأى شئ آخر (٢) ..

وقد لا تكون الأوصاف - فى اعتقاد رسل - على الصورة الصريحة « الكذا وكذا » دائماً مثل « المرشح الذى سيحصل على معظم الأصوات » ، فليس من الضروري أن تكون هذه الصورة هى وحدها معيار الوصف والتمييز بينه وبين الاسم ، وبالتالى معياراً للتمييز بين ما نعرفه مباشرة وما نعرفه بالوصف . فالموضوعات المادية مثل « المنضدة » وأسماء الأعلام عموماً (٣) ، والألقاظ العامة هى أوصاف على وجه حقيقى . فعرفنى

K.A.K.D., p. 156, P. of ph., p. 29.

(١)

ibid., p. 156, P. of ph., p. 29.

(٢)

(٣) لم يكن رسل يستخدم فى شرح نظرية الأوصاف أسماء الأعلام بوصفها أوصافاً .

بالمنضدة كموضوع فيزيقي ليست معرفة مباشرة ، بل مستدل عليها مما نعرفه عنها معرفة مباشرة وهو المعطيات الحسية^(١).

ويمكن أن يقال ذلك بالنسبة لأسماء الأعلام . فلو فرضنا أن هناك قولاً عن « بسمارك » ، ولنفرض أن هناك شخصاً ما يكون على معرفة بنفسه ، فإن بسمارك نفسه كان يستخدم هذا الاسم بشكل مباشر ليعين شخصاً جزئياً هو على معرفة مباشرة به . فلو قام بعمل حكم على نفسه ، فلا بد أن يكون هو نفسه مكوناً من مكونات الحكم . فلاسم العلم هنا استخدام مباشر بوصفه يقوم لموضوع معين ، وليس لوصف ذلك الموضوع . أما لو قام أحد أصدقاء بسمارك بعمل حكم عليه لاختلف الوضع ، لأن ما كان هذا الصديق على معرفة مباشرة به إنما هو معطيات حسية تتعلق (ولنفرض صحة ذلك) بحسم بسمارك وذهنه . فهذا الصديق لا يعرف في الواقع سوى الأوصاف المتعددة التي تنطبق على نفس الكائن ، مع أنه لم يكن على معرفة مباشرة به . أما لو قمنا نحن الذين لا نعرف عن بسمارك سوى بعض المعلومات التاريخية الغامضة بشكل يقل أو يزيد ، أننا نستخدم أوصافاً ، فنحن نعرفه مثلاً بأنه « أول وزير لإمبراطورية ألمانيا » ، ولكن لا نكون معرفة مباشرة به^(٢).

إلا أن التمييز بين هذين النوعين من المعرفة لا يجعل كلاهما مستقلاً عن الآخر ، إذ أن المعرفة المباشرة هي أساس المعرفة بجميع أنواعها ، وعلى ذلك فلا بد أن تقوم معرفتنا بأكملها على المعرفة المباشرة ، أو بتعبير رسل « أن المعرفة جميعها سواء كانت معرفة بالأشياء أو بالحقائق إنما تقوم على المعرفة المباشرة كأساس لها »^(٣) ، وهذا يعني أن المعرفة بالوصف لا بد أن ترتد إلى المعرفة المباشرة ، وهنا يضع رسل ما يراه « المبدأ الاستمولوجي الأساسي في تحليل القضايا المتعلقة بالأوصاف وهو :

أن كل قضية يمكننا فهمها لا بد أن تتألف برمتها من مكونات تكون على معرفة مباشرة بها .

وحين نقول عن بسمارك أنه « أول وزير لإمبراطورية ألمانيا » فإن جميع الألفاظ

P. of ph., 26.

(١)

K.A.K.D., p. 135 f. P. If ph., 30-2.

(٢)

P. of ph., p. 26.

(٣)

K.A.K.D., p. 139, P. of ph., p. 32.

(٤)

تكون مجردة فيما عدا « ألمانيا » . بل حتى « ألمانيا » قد يكون لها معاني مختلفة بالنسبة للأشخاص المختلفين . فقد تستدعى عند البعض رحلات إلى ألمانيا . وتكون عند البعض ما تبدو عليه على الخريطة وهكذا . ولكن إذا ما أردنا أن نحصل على وصف نعرف أنه قابل للتطبيق . كنا مضطرين عند نقطة معينة إلى تقديم إشارة إلى جزئ نكون على معرفة مباشرة به . ويتضح من ذلك أن الوصف - لكي يكون قابلاً للتطبيق - لا بد أن يشتمل على إشارة إلى جزئ نكون على معرفة مباشرة به إذا كانت معرفتنا عن الشيء الموصوف ليست هي مجرد ما يلزم منطقياً عن الوصف . وعلى سبيل المثال فإن « أكبر الرجال المعمرين » وصف لا بد أن ينطبق على رجل ما . ولكننا لا نستطيع أن نقوم بعمل أحكام عن هذا الرجل تشتمل على معرفة عنه أكثر مما يقدمه الوصف . أما إذا قلنا « كان أول وزير لإمبراطورية ألمانيا سياسياً ماهراً » فإننا لا نستطيع أن نتأكد من صدق حكمنا إلا بالنظر إلى شيء نكون على معرفة مباشرة به . وعادة ما تكون الشهادة إما عن طريق السمع أو القراءة . وجميع أسماء الأماكن مثل لندن وإنجلترا وأوروبا والأرض والنظام الشمسي تتضمن بالمثل عند استخدامها أوصافاً تبدأ من جزئية أو أكثر نكون على معرفة مباشرة بها^(١) .

وهكذا يؤكد رسل مبدأ هذا بوصفه مبدأ معرفياً عاماً على أساسه تكون المعرفة المتعلقة بما نعرفه بالوصف يمكن ردها نهائياً إلى المعرفة المتعلقة بما نعرفه معرفة مباشرة^(٢) . إن مبدأ رد المعرفة بالوصف إلى المعرفة المباشرة يذكرنا بمبدأ آخر شبيه به : وهو مبدأ البناءات المنطقية الذي به نستبدل بالكائنات غير المعروفة كائنات معروفة . أو بعبارة أدق نستبدل بالكائنات المستدل عليها البناءات المنطقية . فهناك في الواقع تناظر بين المبدأين بحيث يمكن أن نعتبرهما « صورتين » لحقيقة واحدة وهي أن الأشياء التي لا نكون على معرفة مباشرة بها لا بد من تفسيرها في حدود ما نعرفه بهذه الطريقة .

هذه هي الصورة العامة لنظرية الأوصاف التي تعد بحق أهم ما أسهم به رسل في مجال المنطق . والواقع أن هذه النظرية لم تكن لها أهدافها المنطقية واللغوية والمعرفة فحسب . بل كانت لها أهدافها الميتافيزيقية أيضاً . حقيقة أن نظرية الأوصاف في حد ذاتها

Ibid., pp. 157-8. p. of ph., pp. 30-1.

(١)

P. of ph., p. 32.

(٢)

لم نقيم على أساس انطولوجى . وكان من الممكن ألا تثار فيها المشكلات الأنطولوجية . إذ أنها لا ترتبط بهذه المشكلات بالضرورة . وعلى ذلك فيمكننا أن نصفها هنا بأنها « عابدة » من هذه الناحية . ألا أن رسل فيما يبدو لم يشأ لها أن تكون « عابدة » وفضل أن يشير فيها المشكلات الميتافيزيقية . وأصبح للنظرية بالصورة التي قدمها لنا جانبها الميتافيزيقى^(١) . إذ كان من بين أهدافها أن نستغنى من افتراض كائنات وهمية . تلك التي تأتي - فى اعتقاده - من تضليل الصورة النحوية للعبارات .

وعلى ذلك فإننا حين نتحدث عن نظرية الأوصاف ونتائجها عند رسل : قد يكون من الخطأ أن نقول مع « ماكس بلاك » بأنها لم تكن عند رسل سوى « تكتيك للترجمة عابدة من الناحية الميتافيزيقية » أو هى مجرد « منهج للترجمة المنطقية يمكن تبريره بشكل مستقل عن ارتباطها بأى نظرية للمعرفة يمكن الجدل حولها »^(٢) مع أن « بلاك » لا يقر بالقول بأن الإجراء المتبع فى نظرية الأوصاف هو تعريف ، بل بالأحرى « منهج لإعادة صياغة كل جملة ترد فيها العبارة (الوصفية) الأصلية »^(٣) . ولكننا لا نرى أن إعادة الصياغة لم يكن له من هدف سوى إعادة الصياغة ، وإلا لكان مجهود رسل كله يرفع شعار « التحليل من أجل التحليل »^(٤) ، أو بعبارة أخرى أن مجهوده كله يصول ويحوم فى عالم من الألفاظ ، ليس له من هدف - إن حالفه التوفيق - إلا أن يصل إلى ترجمات قد تكون أكثر تحديداً ، إلا أنها على وجه اليقين أكثر تعقيداً .

إن رسل حين يقول إنه العبارة الوصفية لا تعنى شيئاً بمفردها وليست هى كالأسماء تشير إلى مسميات ، أو « يعيد صياغة » كل عبارة محتوية على وصف بصورة يخفى معها هذا الوصف . فإنه يهدف - من بين ما يهدف إليه - إلى الاستغناء عن

(١) انظر فى ذلك : زكريا إبراهيم (دكتور) : دراسات فى الفلسفة المعاصرة . ص ٢٧٧ ،

Yeton, J.W., *Metaphysical Analysis*, George Allen & Unwin, London, 1968, pp. 149-50.

(٢) (٢) Black. "Russell's philosophy of Language". *The philosophy of Bertrand Russell*, p. 242.

وانظر فى ذلك أيضاً .

Gram M.S.. "Ontology and the Theory of Description" *Essays on Bertrand Russell*, p. 118 f.

Black. op. cit. p. 234.

(٣)

(٤) سوف نناقش ذلك فى الفصل الأول من الباب الثالث .

« الكائنات المفترضة » التي يصفها الوصف . وهي كائنات - سواء كانت موجودة أو غير موجودة مثل « مؤلف ويثري أو « الملك الحالي لفرنسا » - لا نكون على معرفة مباشرة بها ، ولو صح ذلك - وهو في اعتقادنا صحيح - فقد لا نجد غرابة حين يأتي باحث مثل « هربرت هوشبرج » ليقارن بين الدليل الأنطولوجي عند « انسيلم » ونظرية الأوصاف عند رسل^(١) . أو حين يذهب بعض نقاد رسل إلى حد القول بأن « الهدف الذي يرى إليه رسل من وراء هذه النظرية ليس فقط القضاء على وجود الله والروح والنفس والضمير الأخلاقي والإرادة ، فإن هذا أمر مفروغ منه عنده وعند غيره من أصحابه ، لكن هدفه الرئيسي . . . هو القضاء على وجود المادة . . . القضاء على وجود مادة الإنسان أو كيانه أو جوهره وشكله الماديين اللذين يعرفه الناس بهما . . .

• • •

وتأتي بهذا إلى نهاية الصورة التي حاولنا تقديمها لفلسفة المنطق واللغة عند رسل وذريته المنطقية عموماً ، ولم يبق أمامنا سوى كلمة قصيرة نقولها تعقيباً على هذا الموضوع وعن بعض المسائل التي أثارناها في عرضنا لها ، لعلها تكمل تلك الصورة ، وتلقى ضوءاً على بعض المشكلات التي أرجأناها إلى هذا الموضوع .

تعقيب :

ونبدأ تعقيبنا بمناقشة بعض الانتقادات التي وجهت إلى نظرية الأوصاف التي عرضناها الآن ، إذ أن مثل هذه المناقشة ستلقى ضوءاً أكثر على بعض المسائل التي بدت غامضة في هذه النظرية الهامة في فلسفة رسل بأكملها . وهنا نلاحظ أن معظم الانتقادات قد انصبحت على عدم دقة رسل في استخدام الألفاظ ، وعدم تحديده لها مما أدى إلى صعوبات كثيرة في هذه النظرية . فقد ذهب « ليغيفسكي » إلى أن استخدام رسل للفظ « يكون » استخدام غامض ، خلط فيه بين تحليل جملة من قبيل « مؤلف

(١) Hochberg, H., "Anselm's Ontological Argument and Russell's Theory of Descriptions",

The New Scholasticism, vol. 33 (1959), p. 319-330.

(٢) يحيى هويدى (دكتور) : ماهو علم المنطق ، ص ٨٣

ويفرل يكون سكوت » جملة مثل « ملك فرنسا الحالى يكون أصلاً » واعتبرها حالتين جزئيتين من دالة القضية « هـ س » . وبقيت الرابطة فى خلفية التحليل ، مع أنه تحديد معنى « يكون » يجعل بعض القضايا صادقا وبعضها كاذبا ، وجميع المشكلات التى تتعرض لها نظرية رسل قائمة على مشكلة الرابطة مثل أسماء الأعلام والأوصاف غير المحددة ومعنى الهوية ^(١) .

والواقع إننا لا نستطيع من مناقشة « ليجيفسكى » للفظ « يكون » أن نتيين حقيقة الصعوبة التى يتعرض لها استخدام هذا اللفظ عند رسل ، وما يقدمه الناقد هو فى حقيقة الأمر نظرية عن الأوصاف قد تختلف عن نظرية رسل قليلا أو كثيرا ، إلا أنه لم يقدم أدلة على عدم صحة نظرية رسل . اللهم إلا فى عبارات عامة فى ثنايا عرضه لنظريته مما يتعلل مغة تين الصعوبات الحقيقية عند رسل .

ومن الانتقادات الطريفة على عدم دقة رسل فى استخدام الألفاظ النقد الذى يوجهه « مور » والخاص بغموض لفظ « مؤلف » فى تحليله للقضية « مؤلف ويفرل إسكتلندى » إلى (أ) هناك شخص واحد على الأقل كتب ويفرل و (ب) هناك شخص واحد على الأكثر كتب ويفرل ، و (جـ) أيا كان الشخص الذى كتب ويفرل فهو إسكتلندى ، فىرى « مور » أن القضيتين (أ) ، (ب) كاذبتان بلا جدال ، ذلك لعدم استخدام لفظ « مؤلف » استخداماً صحيحاً ، فهما تقرران أن الشخص الذى لم يكتب بيده هذا الكتاب ليس هو المؤلف ، فى حين أن سكوت هو المؤلف حتى ولو لم يكتب ويفرل بيده ، إذ ربما يكون قد أملاه لشخص آخر هو الذى قام بكتابته بيده ، بل حتى ليس من الضرورى أن يكون أملاه ، أو كتبه ليكون هو المؤلف ، فالشاعر الذى كان يعيش فى عصر ما قبل اختراع الكتابة ، وألف قصيدة شعرية أو قصة لم تكتب على الإطلاق ، فلا يقال عنه بدقة أنه قـد كتب القصيدة أو القصة ، إلا أنه هو « المؤلف » بلا شك . وهذا ما يدل على غموض استخدام رسل لمعنى اللفظ « مؤلف » ^(٢) .

ويبدو أن رسل قد سلم بصحة هذا النقد ، حين علق على « مور » معجباً بصبره

Lejewski, G., "A Re-examination of the Russellian Theory of Descriptions", op. cit p. 14 f. (١)

Moore, G., "Russell's Theory of Description" *The philosophy of Bertrand Russell*, p. 188. (٢)

على تعقب الجوانب الغامضة والاختلافات الممكنة للتفسير ، ومعتزلاً عن عدم حذره في استخدام اللغة الجارية . وقد بدأ رسل وكأنه يريد تبرير ذلك بأن نظرية الأوصاف كانت معروضة في « برزكيا » بلغة اصطلاحية رمزية لا تحتمل الغموض واللبس الموجود في أى لغة مستخدمة لأغراض الحياة اليومية ^(١) .

إلا أن أخطر هذه الانتقادات هي تلك التي تنصب على الجوانب الرئيسية في تلك النظرية لتحاول تنفيذها حتى تبدو نظرية الأوصاف بعد ذلك وكأنها قائمة على لبس وتناقض . ولعل الصعوبات التي يقدمها « ستراسون » كانت صورة لهذا النوع من النقد ، فقد أوضح « ستراسون » في هجومه المشهور على رسل أنه قد خلط بين العبارات المحتوية على تعبير مستخدم ليدل (أو يذكر أو يشير) على شخص أو شيء جزئى ، والعبارات الوجودية بشكل منفرد (أى التي تتحدث عن فرد بعينه) ، وورط نفسه في صعوبات عن الموضوعات المنطقية ، وعن القيم الخاصة بالمتغيرات الفردية ، وهى صعوبات يتعذر التغلب عليها . وقد قادته هذه الصعوبات إلى وضع نظريته المزعجة من الأسماء التي طورها في « بحث في المعنى والصدق » و « المعرفة الإنسانية » ، وهذا الرأى هو أساس نظرية الأوصاف . كما أن رسل - في اعتقاد ستراسون - قد خلط بين المعنى والإشارة . فلو كنت أبحث عن منديل لأمكننى أن أخرج الموضوع الذى أشير إليه من جيبى ، ولكنى لا أستطيع أن أخرج معنى التعبير « منديل » من جيبى ، فلأن رسل قد خلط بين المعنى والإشارة ، فقد اعتقد أنه إذا كانت هناك تعبيرات ذات إشارة منفردة ، فلا بد أن يكون معناها الموضوع الجزئى الذى تستخدم لتشير إليه ، ومن ثم كانت الخرافة المزعجة لإسم العلم ^(٢) . إلا أن ستراسون يؤكد على أن « ليست هناك أسماء أعلام منطقية وليست هناك أوصاف (بهذه المعنى) » ^(٣) .

R. to C., 690.

(١)

Strawson, P.I. "On Referring", *Essays on Bertrand Russell*, p. 154.

(٢)

ibid., p. 151.

(٣)

My ph. D., p. 238 - 245.

وقد قول رسل الرد على انتقادات ستراسون . انظر
انظر مناقشة رأى ستراسون والرّد عليه :

Sellars, w., "Presupposing", *Essays on Bertrand Russell* p. 173-89. Hochberg, H.,

"Strawson, Russell, and the King of France" *Essays on Bertrand Russell*, p. 309 - 337.

ولو شئنا أن نلخص الأساس الذى يقوم عليه هذا النقد لقلنا أن مصدر الصعوبات فى نظرية رسل نهر أنه أعتقد أن الإشارة إذا وردت لا بد أن يكون لها معنى ، وبذلك خلط بين المعنى والإشارة . وهذا النقد شبيه إلى حد كبير بما يذكره « كواين » حين يقول « . . . إن الافتقار إلى التمييزات أدى برسل إلى خلط اللامعنى بفشل الإشارة ، فلأن يكون للشئ معنى sense^(١) هو أن يكون له معنى ، والمعنى هو الإشارة^(٢) » إلا أن أوضح تعبير عن هذا النقد هو ما قدمه « ألان هويت » حيث يأخذ البرهان الذى اعتبره رسل النقطة الرئيسية فى نظرية الأوصاف والتي قدم عنها برهاناً دقيقاً ليثبت أن العبارة الوصفية لا تعنى شيئاً ، يأخذ الناقد هذا البرهان ليبرهن بدوره على أن نتيجة رسل لا يمكن أن تلزم عن المقدمات بالصورة التى يقول بها . ولكنى نرفض لهذا النقد نعيد هنا نص البرهان الذى قدمه رسل فى « فلاسفى كيف تطورت » مع تحديد المقدمات والنتيجة بالصورة التى يحددها بها الناقد يقول رسل :

كانت النقطة الرئيسية فى نظرية الأوصاف هي أن العبارة قد تسهم فى معنى الجملة دون أن يكون لها أى معنى بمفردها على الإطلاق ، وهناك - فى حالة الأوصاف - برهان دقيق على هذا : [١] لو كانت « مؤلف ويقول » تعنى شيئاً آخر غير « سكوت » ، لكانت « سكوت هو مؤلف ويقول » قضية كاذبة ، وهذا غير صحيح . [٢] ولو كانت « مؤلف ويقول » تعنى « سكوت » ، لكانت « سكوت مؤلف ويقول » تحصيل حاصل ، وهذا غير صحيح ، (والنتيجة) إذن مؤلف ويقول لا تعنى « سكوت » ، ولا أى شئ آخر - أى « مؤلف ويقول » لا تعنى شيئاً . وهو المطلوب إثباته^(٣) .

ويأخذ « هويت » هذا البرهان ليقدم برهانه ، الذى يصفه بأنه « دقيق ومحدد تماماً »^(٤) ، على أن النتيجة لا تلزم عن المقدمات بهذه الصورة فبرى ما يلي^(٥) .

أولاً : إذا كان لفظ « يعنى » meant يستخدم بمعنى يشير إلى referred to

(١) سوف نترجم هنا اللفظ sense بمعنى معنى متميزاً له عن meaning الذى نترجمه بلفظ معنى .

(٢) Quine, "Russell's Ontological Development", *Essays on Bertrand Russell*, pp., 9 - 10. (٢)

My ph. D., p. 85. (٢)

White, A., "The 'Meaning' of Russell's Theory of Descriptions", *Analysis*, vol. (٤)

20 (1959-1960) P. 8.

Ibid., p. 8 - 9. (٥)

(كما توحى بذلك آراء رسل بروجه عام) كانت المقدمة (١) صادقة ، ولكن المقدمة (٢) كاذبة ، وتكون (٢) كاذبة لأن التعبيرين اللذين يشيران إلى نفس الشيء مثل « الرجل ذو القبعة الرمادية » وآخر من نزل من العربية » (على فرض أنه نفس الشخص) يمكن أن يرتبطا تماماً بالفعل « يكون » الذى يدل على الهوية دون أن ينتج عن ذلك تحصيل حاصل .

ثانياً : إذا كان لفظ « يعنى » يستخدم هنا بمعنى « له مغزى sense » (كما پوحى بذلك استخدام رسل للحواسر) كانت (٢) صادقة ، ولكن (١) كاذبة ، وتكون (١) هنا كاذبة لأن التعبيرين اللذين لا يكونان مترادفين قد يرتبطان باللفظ « يكون » الدال على الهوية دون أن ينتج عن ذلك قضية كاذبة ، فمن الواضح أن ليس هناك ضرورة لكذب القول أن الرجل ذا القبعة الرمادية هو (يكون) آخر من نزل من العربية لجرد أن التعبير « الرجل ذو القبعة الرمادية » غير مرادف للتعبير « آخر من نزل من العربية » . وما دامت مقدمات رسل لا يمكن صدقهما معاً إلا إذا أخذ لفظ « يعنى » بمعنى مختلف في كل منهما ، فإن النتيجة القاطلة « مؤلف و يقرئ » لا تعنى شيئاً « لا يمكن أن تلزم عنهما » .

هذا هو مؤدى البرهان الذى يقدمه « هويت » ضد برهان رسل ، والواقع أنه لو صُح ذلك ، لكان هناك عيب كبير في نظرية الأوصاف ، إلا أننا من الصعب جداً أن نعتقد — على حد قول « بيركتر » — أن رسل بكل دهاقه المنطقي يمكن أن يقع في مثل هذا الخطأ الفاحش ، وفي تلك المرحلة المتأخرة من تطوره الفلسفى ^(١) . والواقع أن برهان « هويت » قائم على سوء فهم لفكرة « المعنى » كما يستخدمها رسل في حجته بالفعل . فإذا كان « هويت » قد حصر المعاني المحتملة لهذا اللفظ في اثنين ، أى « الإشارة » و « المغزى » ، فإن رسل لا يستخدم « المعنى » بأى من هذين المعنيين ، بل بمعنى خاص وهو « التسمية » ^(٢) naming .

إن أول ما يجب أن نتحقق منه لتوضيح حجة رسل ، وهو أمر لم يعيه « هويت »

Perkins, R.K., "On Russell's Allegent Confusion of Sense and Reference," *Analysis*, (١)
vol. 32 (1971 - 1972) p. 46.

ibid.. n. 46.

هو أن الحجة التي وردت في « فلسفتي كيف تطورت » هي مجرد شرح أو تفسير لنفس الحجة التي وردت أصلاً في « برنكييا » قبل ذلك بما يقرب من خمسين عاماً . ومع أن الحجتين غير مختلفتين اختلافاً كبيراً ، إلا أن الحجة المذكورة في « برنكييا » قد وردت في سياق مناقشة الاختلاف بين الأوصاف المحددة وأسماء الأعلام بالصورة التي عرضناها من قبل ، وعلى ذلك فإن قول رسل بأن الأوصاف ليست أسماء هو مفتاح تفسير حجته تفسيراً صحيحاً . ولو أخذنا بهذا المفتاح لا تضح لنا أن نتيجة القائلة أن « مؤلف ويفرلى » لا تعني شيئاً ، إنما تعني ببساطة أن « مؤلف ويفرلى » لا تسمى شيئاً ما دامت ليست اسم علم حقيق . وهذا يعني أن نتيجة رسل تستخدم لفظ « يعني » ليعني « يسمى » . وهي ترد بهذا المعنى في كل من (١) ، (٢) . وهكذا لا بد لنا — فيما يقول بيركتر بحق — من تفسير المقدمتين في حجة رسل كما يلي : (١) لو كانت مؤلف ويفرلى تسمى جزئياً آخر غير الجزئي الذي يسميه « سكوت » لكانت القضية « سكوت هو مؤلف ويفرلى » كاذبة وهذا غير صحيح ، (٢) لو كانت « مؤلف ويفرلى » تسمى نفس الجزئي الذي يسميه « سكوت » لكانت القضية « سكوت هو مؤلف ويفرلى » تحصيل حاصل ، وهذا غير صحيح ، إذن فإن « مؤلف ويفرلى » لا تسمى الجزئي الذي يسميه « سكوت » ولا أي شيء آخر — أي أن « مؤلف ويفرلى » لا تسمى شيئاً . وهو المطلوب لإثباته ^(١) .

ولكن قد يقال أن هذا التفسير لم يحل المشكلة ، إذ قد يتعرض لنفس ما قاله « هويت » عن اللفظ « يشير إلى » ، أي أن (١) صادقة ولكن (٢) كاذبة . والواقع أننا لو أخذنا بالاستخدام البحاري للفظ « يسمى » لكانت (٢) التي يقول بها « بيركتر » كاذبة ، مادام الاسمان اللذان يسميان نفس الجزئي — مثل « سكوت » و « سيروالتر » — يمكن أن يرتبطا معاً بلفظ « يكون » الدال على الهوية دون أن يعبر ذلك عن تحصيل حاصل . فالعبارة « سكوت هو سيروالتر » لا تعبر عادة عن تحصيل حاصل ، بل بالأحرى تبدو أنها تقرير تجريبي يقوم صدقة على أمر من أمور الواقع المحتملة ، مثل ما قالته شهادة ميلاد سكوت ، وما أسماه به أصدقائه ، وما اشترك فيه من حفلات رسمية .

وهنا يجب أن ينتبه إلى حقيقة هامة وهي أن رسل لم يكن يستخدم « الأسماء » هنا

بمعناها في الاستخدام الجارى . بل كان يعتقد أن الاسم إنما يقوم « مباشرة » لموضوع من الموضوعات . أعنى لشيء ما . وعلى ذلك فالأوصاف مثل « مؤلف ويقرئ » - بل حتى الأسماء المعروفة مثل « سكوت » مع أنه من الممكن أن يقال أنها ذات إشارة بالمعنى الجارى - لا يقال عادة أنها تشير « بشكل مباشرة » . مادام في إمكاننا أن نفترض أن ما تشير إليه غير موجود . وهذا يعنى « أن أسماء الأعلام ، أى أسماء الأعلام الأصلية لا يكون لها معنى إلا بإشارتها إلى موضوعات . فمثل هذه الأسماء لا يكون لها مغزى متميز عن إشارتها . فإشارتها هى مغزاه . . . فلو كان م . ن إسمين لنفس الجزئ . . . سيكون لـ م . ن نفس المعنى ، وارتباطهما باللفظ « يكون » الدال على الهوية ، سيكون معبراً عن تحصيل حاصل ، وإذن فإن (٢) ليست كاذبة بل صادقة « (١) .

إننا في الواقع لا بد أن نسلم بهذا التفسير إذا أردنا أن نقدم تقديراً صحيحاً لنظرية رسل . وكل ما يمكن أن يثار حول هذا التفسير من صعوبات يتعلق في الحقيقة باستخدام رسل للأسماء . فهو في حديثه عما يمكن أن نعتبره أسماء حقيقية لم يكن واضحاً ودقيقاً ، قد رأينا كيف يستخدم أحياناً ألفاظ مثل « سكوت » أو « سقراط » على أنها أسماء أعلام ، وأحياناً تعبر على أنها ليست أسماء أعلام حقيقية ، بل هى اختصارات لأوصاف . ولكن لا شك في أن الاستخدام الدقيق لأسماء الأعلام لا تنطبق على مثل هذه الأسماء . ولكنه يستخدمها بهذه الصيغة في الشرح والتفسير ، دون أن يقصد منها أن تكون أسماء أعلام بالمعنى المنطوق الضيق . ففى شرحه لنظرية الأوصاف نجد رسل يعامل مثل هذه الأسماء على أنها أسماء أعلام حقيقية أى أنها تشير إلى أفراد ، أو تسمى أفراداً ، وإلا لما كان في استطاعته أن يقول أن « سكوت هو سكوت » تحصيل حاصل .

والآن لو وضعنا كل هذه الاعتبارات أمامنا لرأينا أن برهان « هويت » لم يكن في الواقع صحيحاً . وأن نتيجة رسل القائلة أن « مؤلف ويقرئ » لا تعنى شيئاً لازمة عن مقدماته .

إن انتقادات هويت : وكذلك ستراوسون وكواين تفقد قوتها في الحقيقة حين نتحقق - كما يقول آير - من أن نظرية الأوصاف لم تكن تهدف إلى تقديم ترجمات

للجمل التي تعالجها . بل بالأحرى إلى شرحها أو تفسيرها Paraphrasing . ومن شأن هذا الشرح أن يحمل معلومات جديدة لم تكن متضمنة في العبارة الأصلية^(١) .

هذه مجرد أمثلة من الانتقادات التي وجهت إلى نظرية الأوصاف^(٢) ولا يعني مناقشتنا لبعض هذه الانتقادات أننا نندفع عن نظرية رسل بوصفها صحيحة تماماً . بل كل ما هنالك أننا أردنا أن نوضح حقيقة موقف رسل بصرف النظر عن صحة النظرية أو خطئها . والواقع أن النظرية ليست صحيحة تماماً . وليست خالية من العيوب . ويمكن هنا أن نشير إلى أنه أساس هذه النظرية يقوم على التفرقة بين اسم العلم والعبارة الوصفية بدعوى أن العبارة الوصفية قد تسهم في معنى الجملة دون أن يكون لها معنى بمفردها ، في حين أن اسم العلم لكي يكون له معنى في حد ذاته لا بد أن « يسمى » شيئاً ما . ويمكن أن نفهم من ذلك بأن العبارات التي يرد فيها اسم العلم لا يكون لها معنى إلا إذا كان هناك شيء يسميه هذا الاسم . ولكن من الواضح أننا نستطيع أن نقول عبارات لها معنى دون أن يكون هناك مسمى للاسم . كأن نقول مثلاً « على بابا هو رئيس الأربعين لصاً » . فإن « على بابا » هنا اسم علم ويسهم في معنى العبارة ، ويكون للعبارة معنى . إلا أن رسل قد يعترض على ذلك قائلاً : إن « على بابا » هنا ليس اسم علم حقيق ، بل هو « وصف » . لأن اسم العلم بالمعنى المنطقي الدقيق هو رمز إشاري من قبيل « هذا » . ولكن ألا نستطيع أن نقول هنا مع « آير » أنه حتى افتراض رسل بأن معنى الاسم بالمعنى المنطقي الدقيق لا بد أن يكون مطابقاً مع الموضوع الذي يدل عليه يترتب عليه نتيجة غير موفقة ، ذلك لأن معنى هذه الألفاظ الإشارية يتعدد وكل مناسبة لاستخدامها ، والواقع أن الوظيفة الجارية لألفاظ مثل « هذا » ليست بالتأكيد أن تسمى موضوعات . بل تساعد على تعيين موضع الشيء^(٣) .

وعلى ذلك فإن استخدام رسل لأسماء الأعلام وبالتالي التمييز بينها وبين الأوصاف استخدام اصطناعي ، قد يكون مفيداً في الأغراض المنطقية البحتة ، ولكنه لا يكون

Ayer, Russell and Moore, p. 60

(١)

(٢) انظر بعض الانتقادات على هذه النظرية : يحيى هويدي : ماهو علم المنطق ص ٧٨ وما بعدها .

Gram, op. cit., p. 153f.

Ayer, Russell and Moore, pp. 47 - 8.

(٣)

ملائماً لأغراض وصف العالم الذى يراه رسل الهدف من فلسفته الذرية ، والذى يتم على أساس التناظر بين القضايا (أو الألفاظ) والوقائع .

ولترك الآن نظرية الأوصاف لنشير إلى بعض الملاحظات عن بعض الأفكار الأخرى فى موضوعنا الذى نبحثنا عنه . ولنبدأ بنقطة تتصل بنظرية الأوصاف وهى فكرة رسل عن « الوجود » .

لقد ربط رسل فكرة الوجود بدوال القضايا ، بالصورة التى أوضحناها . وذهب إلى أن من اللغو (أو من الركائز النحوية) ^(١) أن نقول أن « هذا موجود » ، وفى اعتقادنا أن هناك دافعين وراء هذه النظرية . الأولى تتعلق بالكائنات غير الموجودة ، والثانية تتعلق بما أسماه « الأوهام المنطقية » .

وفيمما يتعلق بالنقطة الأولى ، فيبدو أن المشكلة تبدأ من أن العبارات من قبيل « الجبل الذهبى » لا بد أن يكون لها معنى « ما » يستمد من معانى الألفاظ الداخلة فى تركيبها ، (و « المعنى » هنا ليس بمعنى « التسمية » التى نقصدها حين يقول أن العبارة الوصفية لا تعنى شيئاً) ، وهذا يؤدى إلى القول أن هناك شيئاً ما هو الذى تعنيه العبارة « الجبل الذهبى » ، وهذا قد يعنى أن « الجبل الذهبى » موجود . إلا أن « الجبل الذهبى » غير موجود ، وهنا تظهر المفارقة ، وللهروب من هذه المشكلة فإن رسل لم يقل بأن هناك كائناً ما هو « الجبل الذهبى » وهو « غير موجود » ، بل حلل الجملة « الجبل الذهبى غير موجود » إلى أن « هناك س هو جبل من ذهب وهو غير موجود » ، ووضح هنا أن « س » سوف تظل بدون قيمة محددة ، إذ ليس هناك كائن يمكن أن يوضع مكان س ليحول هذه الدالة إلى قضية صادقة .

والواقع أن رسل — فى اعتقادنا — لم يحلل معنى الوجود ، بل معنى لفظ « الوجود » ، وتصبح المشكلة لغوية أكثر منها مشكلة وجود الكائنات غير اللغوية ، وهذا على عكس مما يدعيه رسل . ولو أصر على أنه يحلل الوجود غير اللغوى لكان فشله واضحاً فى التفرقة بين « الوجود » و « الكيان » أو « الكينونة » ، فإذا ما كان يهدف إلى استبعاد مثل هذه الكائنات الزائفة من قبيل « الجبل الذهبى » ، فإن « الجبل الذهبى غير موجود »

تفترض أن يكون « الجبل الذهبي » كائناً بوصفه موضوع الحديث ، دون أن يستلزم ذلك أن يكون « موجوداً » . ولو كان رسل قد فرق تفرقة دقيقة بين « الكيان » و « الوجود » ، لما كان هناك ما يدعوه إلى اللجوء إلى حله الذي قدمه (١) .

أما بالنسبة للنقطة الثانية : فإن قول رسل بأن من الخطأ أن نقول أن هذا موجود أو « سقراط موجود » ، يرتبط في اعتقادنا برأى رسل في تصويره للرموز الناقصة أو « الأوهام المنطقية » ، فليس من الصحيح — تبعاً لرسل — أن نقول أن « سقراط » موجود ، لأن قولنا هذا يقر أن « هناك » سقراط ، إلا أن سقراط كغيره من الموضوعات الفيزيقية رموز ناقصة ، أو بناءات منطقية أو فئة من المظاهر ، أو سلسلة من الفئات ، والفئات بدورها رموز ناقصة ، أو أوهام منطقية ، ولذلك فلا يصح أن نقول على هذه الكائنات أنها موجودة أو غير موجودة ، وبذلك تتعرض نظريته في الوجود لنفس الصعوبات التي ناقشناها في الفصل الثاني من الباب الأول ، المتعلقة بنظرية رسل في الموضوعات المادية .

ويصل بنا هذا إلى نقطة أخرى تتعلق بما أطلقنا عليه « مبدأ الإحساس بالواقع » عند رسل . وهنا قد تساءل : ما إحساس رسل بالواقع الذي يصر على أنه لا بد أن يوضع موضع الاعتبار حتى في أكثر الدراسات تجريداً ؟ لعلنا نجيب على ذلك أن الإحساس بالواقع — عنده — يقتضى ألا نضيف إلى الوقائع كائنات ليست فيه ، وتفترض أشياء لا يمكن أن تدخل في « جرد » العالم . هذا ما يفسر لنا مهاجمة رسل لمينونج ، ومناقشته لهذا المبدأ في مثل هذا الموضوع بالذات . ولكن إذا كان رسل قد ربط بين الإحساس بالواقع وعدم افتراض كائنات « زائفة » ، ورأى في قاعدة فصل أوكام الوسيلة الناجحة لتحقيق ذلك الإحساس ، فإننا نراه في نفس الوقت يفترض أحياناً كائنات غريبة كان يمكن لنصل أوكام أن يجعلها مجالاً من مجالاته ، ولعل أوضح مثال لذلك قوله بالوقائع السالبة ، وميله إلى القبول بالوقائع الإنجليزية . فمثل هذه الأشياء الغريبة تتنافى — في اعتقادنا —

(١) انظر مناقشة نظرية رسل في « الوجود » .

Sorensen, H.S., "An Analysis "to be" and "to be true" *Analysis*, vol 19 (1958 - 9)

pp. 121 - 131. Shearn, M., "Russell's Analysis of Existence", *Analysis* vol. 11

(1950 - 1) pp. 124 - 131,

مع كل إحساس بالواقع ، لأن الواقع كما نحس به يمكن أن يوصف بشكل كامل دون أن نفترض أمثال هذه الكائنات الغريبة .

وفضلاً عن ذلك فإننا لا ندري كيف يحس رسل بالواقع بصورة لا يستطيع معها أن يقرر وجود موضوعات مادية أو أشخاص وغير ذلك من الموضوعات التي لا نستطيع أن نحس بالواقع بدونها ، فإذا كان الواقع في اعتقاده هو كل ما لا بد من ذكره في وصف العالم ، فإننا لا نستطيع أن نتصور كيف يوصف العالم بدون الأشياء المادية التي يشتمل عليها العالم ، وبالتالي لا نستطيع أن نتصور كيف « نحس » بالواقع بدون أن نقرر هذه الأشياء . فأى إحساس بالواقع ذلك يقول به رسل إذن ؟ هل هو إحساس ذاتي بواقع ذاتي ؟ أم أن ذلك هو الواقع بالفعل في اعتقاده . أننا من الصعب أن « نحس » مع رسل هذا النوع من الإحساس بالواقع . وبذلك نستطيع القول أن رسل وإن كان قد راعى إحساسه هو بالواقع (أو ربما يكون الأمر كذلك) ، فإنه لم يراع ما نستطيع أن نطلق عليه « الإحساس العام » بهذا الواقع .

ونختم حديثنا هنا بكلمة نقولها عن الذرية المنطقية بوجه عام ، وسوف لا نركز على الانتقادات التي وجهت إلى هذه النظرية ، وهي انتقادات كثيرة ومتعددة الجوانب إلى حد جعل رسل يقول : « إننى أعتقد أن كل شخص في العالم الفلسفى تقريباً لا يوافقني في هذا الموضوع »^(١) ، ومع ذلك فإنه يؤكد قائلاً : « إلا أنني متمسك به تماماً ، لأننى لا أجد مطلقاً حججاً ضد ذريتي المنطقية ، وكل ما أجده لا يعدو كونه أسلوباً أو مذهباً »^(٢) ومعنى ذلك أن لم ير في الانتقادات التي وجهت إلى هذه النظرية دحضاً لها أو تضييداً لأسسها ، لأن هذه الانتقادات تتناول الموضوع من زاوية مختلفة ، وتنبع من عقيدة فلسفية مختلفة ، ومثل هذا النوع من النقد لا يجعل الذرية المنطقية خاطئة ، إذ أنه لا ينصب على إظهار تناقضات ونقائص في النظرية ذاتها ، بل هو نوع يمكن أن نطلق عليه « النقد من الخارج » ، ذلك الذى يقيم النظرية من وجهة نظر اتجاه فلسفى مخالف لما يعتنقه صاحب هذا النقد أو ذاك ، وليس « نقداً من الداخل » .

ومع ذلك كله فهناك - في اعتقادنا - حقيقة لا تقبل كثيراً من الجدل وهي أن النظرية المنطقية نظرية ميتافيزيقية . وليس هذا التقييم نقداً للنظرية بل هو وصف لها . إلا أنه يبدو تقييماً غريباً بعض الشيء ، لأن النظرية المنطقية - فيما يقول بيرز - ... نظرية وضعها التجريبيون ، ومن الشائع أن التجريبيين ضد الميتافيزيقا ، إلا أننا لا يجب أن ننخدع بالطريقة التي ينكر بها التجريبيون الميتافيزيقا علانية . فمثل هذا الإنكار يعكس بالتأكيد مقاصدهم ، وعلى الرغم من مقاصدهم فإن كثيراً منهم فلاسفة حاملون ، مثلهم في ذلك كمثل الفلاسفة الميتافيزيقيين ، وهذا أمر يمكن التحقق منه من اختبار النظرية المنطقية ، تلك النظرية التي كانت نتيجة لنوع معين من الخيال الفلسفي ^(١) . ومع أننا لا نتفق هنا مع «بيرز» في اعتبار صفة الميتافيزيقية لهذه النظرية نقداً قاسياً بهذه الصورة ، ولا في الربط بين هذه الصفة والخيال بالطريقة التي يقدمها «بيرز» ، إلا أننا نتفق معه في القول بأن النظرية نظرية ميتافيزيقية بصورة واضحة .

ولعل الافتراض الميتافيزيقي المسبق الذي يكمن وراء هذه النظرية هو أن هناك عالين : عالم السياق المنطقي . وعالم الوقائع ، وظيفة الأول أن يكون «مرآة» أو «صورة» للثاني ، فلعالمين نفس البنية ، إذ أن هناك في عالم الوقائع تدرج هرمي يناظر تدرجاً هرمياً في عالم السياق المنطقي ، فهناك الوقائع الذرية تلك التي تكون مناظرة للقضايا الذرية ، وهناك الوقائع الجزئية (أو ربما تكون هناك) وهي تناظر القضايا الجزئية (المركبة) ، وفي عالم الوقائع تكون الوقائع الذرية إما جزئيات لها خصائص أو علاقات بين جزئيين أو أكثر . والجزئيات بمعنى ما كائنات لها أسبقية من الناحية الميتافيزيقية ، إذ أن لها كيان ذاتي ، دون اعتماد منطقي على أي جزئي آخر .

وعلى ذلك فإن رسل كان في ذريته المنطقية ميتافيزيقياً شيئاً بأرسطو في تصنيفاته الثابتة للأصناف والأنواع والمقولات ، فتصنيف أرسطو للأشياء أو كائنات العالم الواقعي إلى جواهر وأعراض للجوهر يمكن مقارنتها بتصنيف رسل للأشياء إلى الجزئيات والكليات . ومهما يكن من شيء فإن من الواضح تماماً أن النظرية المنطقية - كما بدت عند رسل - نظرية ميتافيزيقية في نظرنا للعالم ، وتصنيفها للوقائع ووصفها لمكونات هذه الوقائع ، ونكرر

هنا أن هذا التفسير ليس نقداً لهذه النظرية بل هو وصف لها . وهو وصف لا يتعارض مع نظرة رسل للريته ، إذ أنه لم ينكر أن تكون هذه النظرية نوعاً من الميتافيزيقا ، أو على حد تعبيره أنها «نوع معين من النظرية المنطقية ، وهي على هذا الأساس نوع معين من الميتافيزيقا» ^(١) .

البَابُ الثَّالِثُ

منهج التحليل ، معناه وطبيعته

تمهيد :

إذا كانت الموضوعات التي تحدثنا عنها في البابين السابقين تمثل فلسفة رسل الميتافيزيقية واللغوية والرياضية ، وهي أهم المجالات التي استخدم فيها منهج التحليل ، فإن حديثنا في هذا الباب عن منهج التحليل إنما يمثل الأساس الذي يقوم عليه البحث في جميع تلك المجالات ، والمنظار الذي ينظر رسل من خلاله إلى جميع تلك الموضوعات . بل لعل الجديدي في فلسفة رسل كلها هو ذلك المنهج الذي اصطنعه في مجالات البحث الفلسفي ، وطبع فلسفته بطابعها المميز ، وأعطى نتائجها خصائصها المميزة . قالقارئ لرسل لا يشعر أنه إزاء مادة موضوع جديدة للفلسفة ، بل إزاء نظرة جديدة إلى المشكلات الفلسفية القديمة ، هي نظرة « جديدة » لأنها تنفذ إلى هذه المشكلات بمنهج جديد ، وطريقة جديدة في تناولها ، ومن هنا كان منهج التحليل هو بحث جوهر فلسفة رسل .

وسوف نقدم في هذا الباب « تحليلاً » لمنهج التحليل ، نحاول فيه قدر إمكاننا أن نلم بجوانبه المختلفة ، ونجيب باختصار على أهم ما يمكن أن يثار حوله من تساؤلات ، ونناقش أهم مآقده الباحثون له من تفسيرات ، محاولين أن نقدم مآراه تفسيراً صحيحاً يتلاءم وأهداف هذا المنهج ، والطريقة التي مارسه بها رسل . وجميع ماسيقال في هذه المسائل ينبع من فهمنا للتطبيقات التي عرضنا لها ، ومن أقوال رسل القليلة عن هذا المنهج .

وسوف نقسم حديثنا هنا في هذا الباب إلى جزئين : جزء نتناول فيه « معنى منهج التحليل » عموماً . وهو موضوع الفصل الأول ، وسوف نناقش فيه أهم التفسيرات التي ساهم بها بعض الباحثين في محاولة تحديد المقصود بمنهج التحليل ، ثم نعرض لأهم الأهداف التي كان رسل يهدف إليها من وراء تطبيقه لهذا المنهج ، ليقتنا بأن معنى أى منهج لا يتحدد بطريقة دقيقة إلا إذا وصفنا أهدافه وصفاً واضحاً ودقيقاً . وبعد ذلك نقدم تفسيرنا لهذا

المنهج . أما الجزء الآخر فيتعلق بطبيعة منهج التحليل . وسوف نتحدث في هذا الجزء .
الذى يمثل الفصل الثانى . عن بعض المشكلات التى قد تثار حول هذا المنهج . ثم نشير إلى
خطواته . ثم نتحدث بشئ من التفصيل عن أدواته : ثم عن أهميته الفلسفية ، وحدوده
كمنهج علمى فى فلسفة رسل العلمية .

الفصل الأول

منهج التحليل عند رسل . معناه وأهدافه

إنه لمن الغريب حقاً أن يكون رسل رائداً من رواد الحركة التحليلية في الفلسفة المعاصرة ، وأن يطبق منهج التحليل في مجالات متنوعة قد لا نجد لها نظيراً عند أى فيلسوف تحليل آخر ، وأن يشهد تطور الفلسفة التحليلية المعاصرة منذ أن وضع دعائمها مع « مور » . حتى تشعبت على يد تلاميذه وتلاميذ تلاميذه إلى شعب ومدارس متفقة معه حيناً ومناهضة له أحياناً ، وأن يقدر له أن يرد في كثير من الأحيان على سوء الفهم الذى وقع فيه المفسرون لفلسفته . وعلى الانتقادات التى وجهها المعارضون لتحليلاته . . أقول أنه لمن الغريب حقاً - بعد هذا كله - أن يترك رسل منهجه التحليلي دون تحديد دقيق له ، أو وصف لجوانبه وأبعاده . أو توضيح كاف حتى للغايات التى يهدف إليها .

إن هذا الموقف الذى وصفناه بالغرابة قد يجعلنا نتساءل : هل هذا الموقف من جانب رسل جاء نتيجة لعجز عن وصف هذا المنهج ؟ إن مثل هذا التساؤل فى الواقع ليس تافهاً أو مثيراً بل دوره للغرابة ، فقد يكون لدى الفيلسوف القدرة على ممارسة منهج معين دون أن تكون لديه قدرة على وصفه بدقة أو تجسيده فى قواعد محددة . وبعبارة أخرى . قد يكون لدى الفيلسوف القدرة على التفلسف دون أن تكون لديه القدرة على أن يفلسف التفلسف ذاته . أى يمكنه التحدث فى « الفلسفة » وليس فى « ما بعد الفلسفة » . وسواء كان لدى رسل القدرة على التحليل الفلسفى دون أن تكون لديه القدرة على تحليل « التحليل » . أو أن اهتمامه بتطبيق منهجه قد بلغ حدّاً لم يترك له من الوقت ما يسمح بالوقوف عند وصف هذا المنهج وتجسيده فى قواعد واضحة المعالم . أو كان يعتقد أن منهج التحليل « واضح بذاته » لا يحتاج إلى شرح وتحديد . فالنتيجة واحدة وهى أنه لم يدخل بأى نوع من أنواع التفصيلات فى مناقشة منهجه الفلسفى . ولم يقدم لنا تعريفاً محدداً له : ولم يشرحه بطريقة لا تحتمل التأويلات والتفسيرات المختلفة .

ومع ذلك كله فإننا نستطيع القول إن رسل قد قدم لنا في بعض مؤلفاته شيئاً عن هذا المنهج ، فيقول مثلاً في مقدمة كتابه « معرفتنا بالعالم الخارجي » :

إن المحاضرات التالية إنما هي محاولة لإظهار - عن طريق الأمثلة - طبيعة المنهج المنطقي التحليلي في الفلسفة وكفائته وحدوده . فهذا المنهج - الذي يوجد له أول مثال كامل في كتابات فريجه - قد فرض بالتدريج نفسه على بشكل متزايد بوصفه شيئاً محدداً تماماً ، وقابلاً للتجسيد في قواعد ، وبخاصة - في كل فروع الفلسفة - لأن يقدم كل ما يمكن الحصول عليه من المعرفة العلمية الموضوعية^(١) .

ونلاحظ هنا - مع سوزان ستينج^(٢) - أن رسل يقدم دعائى كبيرة لهذا المنهج ، فهو يصفه بأنه « محدد تماماً » و « قابل للتجسيد في قواعد » . Maxime ، وبمقدار ما أعلم فإن رسل لم يحاول أن يوضح ماذا يكون هذا المنهج المحدد تماماً ، ولأن يجسده في قواعد . اللهم إلا إذا اعتبرنا قاعدة « نصل أوكام » تجسيدا لمثل هذه القواعد .

ويأتى رسل في « فلسفتى كيف تطورت » ليصف منهج التحليل الذى يدافع عنه على الوجه التالى :

إن منهجى على الدوام هو أنى أبداً بشئ غامض ولكنه غير ، شئ يبدو عرضة للشك إلا أنى لا أستطيع التعبير عنه على أى نحو دقيق ، فأضئ في عملية شبيهة بعملية رؤيتنا لشئ بالعين المجردة أولاً ثم نحده بعد ذلك من خلال مجهر ، فأجد أنه يتركز الانتياء تظهر تقسيمات وتمييزات لم يكن أى منها ظاهراً من قبل ، تماماً كما يمكنك من خلال مجهر أن ترى « الباسيليات » في الماء المكبر ، وهذا ما لا يمكن أدراكه بدون المجهر^(٣) .

فهذا الوصف - أو بالأحرى هذا التشبيه - لا يحدد بدقة المقصود بهذا المنهج . فكل ما يمكن أن نخلص إليه من هذا النص هو أن « منهج التحليل » أداة توضح لنا ما هو غامض وذلك بحل المركبات إلى أجزائها ، إلا أن مثل هذا التعريف - إن جاز لنا أن نسمى ذلك تعريفاً - إنما هو عام وواسع إلى حد بعيد ، ولا يعطى المنهج التحليل أى خاصية تميزه عن غيره من المناهج الأخرى ، وبالتالي لا يميز بين الفيلسوف التحليلي وغيره

OK. of EW., p. 7.

(١)

Stebbing, L.S., "The Method of Analysis in Metaphysics", *The Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. XXXIII (1932 - 1933), p. 75 - 6.

My ph. D., p. 133.

(٢)

من يتنمون إلى مدارس أخرى مختلفة . فتل هذه التعريفات العامة في الواقع قد تؤدي إلى خلط وسوء فهم ، فضلاً عن قصورها عن الدقة المطلوبة للوصف .

وقبل أن نقدم ما نراه أقرب إلى الوصف الصحيح لمنهج رسل ، أفق قليلاً عند مناقشة تفسيرين هامين لهذا المنهج ، أحدهما قال به «موريس ويتز» منذ أكثر من ثلاثين عاماً ، والآخر قدمه «آير» عام ١٩٧١ ، ولعل وقفنا عند التفسير الأول سنكون أطول من الآخر نظراً لأهميته وشيوعه بين الدارسين لفلسفة رسل . فضلاً عن أن ما لدينا عنه أكثر مما لدينا عن التفسير الآخر .

أولاً - التحليل بوصفه تعريفاً :

يصل «ويتز» إلى تفسيره لمنهج التحليل عند رسل بعد أن عرض للمجالات التي استخدم فيها رسل هذا المنهج وهي : الأنطولوجيا ، والكوزمولوجيا ، والالوجستيك ، وحل الرموز الناقصة ، ويرى ويتز :

إن ما يقصده رسل بالتحليل إنما هو صورة من صور التعريف وهو إما واقعي من نوع لأرسطى ، أو سباق ، أي تعريف الرموز في الاستخدام^(١) .

وهذا التفسير - كما يقول صاحبه - لا يعلو مجرد فرض يتعلق بنظرية التحليل ، إلا أنه في اعتقاده ، يشرح كل استخدامات رسل للتحليل^(٢) .

وفي حديث ويتز عن التحليل من حيث هو تعريف واقعي يميز بين معنيين للتعريف الواقعي : المعنى الأرسطي الذي يتعلق فيه التحليل بإثبات ما هيئات ، إلا أن مثل هذا المعنى - في اعتقاده - أصبح خاطئاً ، بعد دحض داروين لفكرة الأنواع الثابتة . والمعنى الآخر الذي يمكن أن يكون فيه التعريف واقعياً هو المعنى الذي يكون فيه التعريف «إحصاء لخواص مركب ما» ، والمقصود هنا بالخواص : (١) عناصر المركب ، (٢) خصائصها ، (٣) العلاقات بينها . أما «المركب» فهو مجموعة وقائع توجد بشكل مستقل عن الطريقة التي نستخدم بها اللغة^(٣) . ويستشهد ويتز بأدلة كثيرة على صحة

Wetiz, M., "Analysis and the Unity of Russell's Philosophy", *The Philosophy of Bertrand* (١)

Russell, Edited by : P.A. Schilpp, p. 110.

Ibid., p. 111.

Ibid., p. 111.

(٢)

(٣)

رأيه كتعريف رسل الرياضة البحتة ، وتعريفه للعدد ، وتحليله للذاكرة في « تحليل العقل » ، وباختصار فإن هذا التصور للتحليل أساسى - فى نظر ويتز - بالنسبة لثلاثة أنواع من الأنواع الأربعة للتحليل عند رسل ، أى الأنطولوجيا والكوزمولوجيا المجردة والمنطقي الرياضى ^(١) .

أما التحليل من حيث هو تعريف سياق ، أى إحلال رمز أو مجموعة من الرموز مكان رمز آخر أو رموز أخرى فخير مثال له عند رسل - بل قد يكون فى كل التراث الفلسفى - هو تحليله للأوصاف المحددة ^(٢) .

ولكن لا يعنى التمييز بين هذين المعنيين للتحليل أنهما منفصلان وغير قابلين للاجتماع معاً ، ذلك لأن « ويتز » يقرر أن التعريفات الواقعية والسياقية قد توجد معاً فى بعض الأحيان ، ومثال ذلك تحليل رسل لمفهوم « الزمان » و « اللحظات » ، فهذا التحليل يتضمن إحصاء الخواص التجريبية للمركب غير اللغوى الذى نسميه « الزمان » أو « اللحظات » ، وهذا يشكل تعريفاً واقعياً ، وعلى أساس هذا الإحصاء أو التعريف الواقعى قد نتحقق من أن المفاهيم لم تعد رموزاً بسيطة أى أسماء أعلام بل جزئيات بسيطة ، بل بالأحرى رموزاً ناقصة ، وفى هذه الحالة قد تقدم تحليلاً للعبارة التى ترد فيها الرموز ، حيث ستنحل إلى مركبات من الرموز الجديدة تماماً تتصل بالأحداث وليس بالزمان واللحظات ، وهذا يعبر عن تعريف سياقى . وبهذه الطريقة قد تقدم تعريفاً واقعياً لمركب غير لغوى . وفى نفس الوقت تقدم تعريفاً سياقياً للعبارة المحتوية على رموز ذلك المركب ^(٣) .

وهكذا يكون التحليل عند رسل - فيما يرى ويتز - نوعين من التعريف : الواقعى والسياقى . والخواص الرئيسية لهذين النوعين هى : (١) يتعلق التعريف الواقعى أساساً بالمركبات التى ليست بلغوية ، أى المستقلة عن الطريقة التى نستخدم بها اللغة ، بينما التعرف السياقى يختص كلية بالمركبات اللغوية . ويمكن التعبير عن ذلك الاختلاف بأن التعريف السياقى يتعلق بالرموز ، بينما يتعلق التعريف الواقعى بما ترمز إليه الرموز . (٢) أن التعريف الواقعى هو إحصاء خواص

ibid., p. 111 - 6.

ibid., p. 119 - 9.

ibid., pp. 110 - 190.

(١)

(٢)

(٣)

مركب ما . أما التعريف السياقي فهو استبدال مجموعة من الرموز بمجموعة أخرى . (٣)
 التعريفات الواقعية إما صادقة أو كاذبة ، أى هى دعاوى صدق عن خواص مركبات
 متاحة ، أما التعريفات السياقية فهى ليست بالصادقة أو الكاذبة ؛ بل هى اتفاقات
 إرادية فيما يتعلق بالأعراض اللفظية ، وهذا يعنى أن التعريفات الواقعية يتم التعبير عنها
 فى قضايا تركيبية. تجريبية ، بينما التعريفات السياقية « أولية » *a Priori* وتحليلية . (٤)
 ليست التعريفات الواقعية والسياقية تعريفات تعسفية . (٥) قد يعبر عن التعريفات
 الواقعية بأقوال تماثل التعريفات الإسمية العادية . ولكن حينما يحدث ذلك فإن الأقوال
 تكون بالفعل اختصارات صورية لتحليلات هى تعريفات واقعية . أما التعريفات السياقية
 فيتم التعبير عنها بأقوال تماثل التعريفات العادية ، إلا أن هذه الأقوال إنما تجسد تحايلات
 محكمة لتركيبات لغوية . (٦) أن قيمة التعريفات الواقعية والسياقية أو الغرض منها هو
 تقليل الغموض فى مركبات معينة بتوجيه الانتباه إلى أجزائها المتعددة التى تتركب منها^(١) .

هذا هو التفسير الذى انتهى إليه « ووتر » بعد دراسة تبلو شاققة لفلسفة رسل ؛
 وقد عرضناه بشئ من التفصيل نظراً لأهميته الكبيرة وشيوعه بين الغالبية العظمى من
 الدارسين ليس لفلسفة رسل فحسب ، بل للفلسفة التحليلية بوجه عام . وكانت هناك —
 فى اعتقادى — عوامل متعددة أعطت لهذا التفسير تلك الأهمية وذلك الشيوع نوجزها
 فيما يلى :

أولاً :

كان هذا التفسير هو النتيجة الرئيسية التى توصل إليها « ووتر » فى رسالة تقدم
 بها للحصول على درجة الدكتوراه من جامعة ميتشجان (١٩٤١) . وأهل هذه الصبغة
 الأكاديمية لهذا التفسير كانت من العوامل التى أعطت له تلك الأهمية ؛ ذلك لأن رسالة
 « ووتر » كانت — على حد علمى — أول رسالة قدمت عن « منهج التحليل فى فلسفة
 برتراند رسل » مما جعلت الباحثين المهتمين بهذا الموضوع يرجعون إليها ويدرسون نتيجتها
 بحذق وتناسب وهذه الصبغة الأكاديمية . فضلاً عن أن الظروف شاعت أن سبىء هذه
 الرسالة أن تنشر على صورة ملخص واف — بعد تقديمها بثلاثة أعوام — فى كتاب لعاه

أشهر الكتب التي نشرت عن فلسفة رسل حتى الآن . وأكثرها تداولاً بين الدارسين . أعنى « فلسفة برتراند رسل » الذي نشره بول آرثر شيايب عام ١٩٤٤ ، وقد عرض « ويدر » في هذا الملخص (أو المقال) هذا التفسير الذي قدمناه عن التحليل . ونهى القاروف مرة أخرى لهذا التفسير أن ينشر في « دائرة معارف الفلسفة » . حيث ساهم فيها ويدر بالحديث عن مادة « التحليل » ، ولعل دوائر المعارف المتخصصة هي أول المصادر التي يرجع إليها كثير من الباحثين في تكوين فكرتهم العامة عن موضوع بحثهم ومصادره . هذه الاعتبارات كانت - في اعتقادي - من أسباب شروع هذا التفسير لمنهج رسل التحليلي ، ولو أن هذه العوامل ترتبط أساساً بشيوع هذا التفسير أكثر من ارتباطها بأهميته .

ثانياً :

تأتى أهمية هذا التفسير من موافقة رسل عليه : أو على الأقل عدم معارضته له . ذلك أن رسل في رده على الاعتقادات في كتاب « شيايب » الذي أشرنا إليه أننى على مقال ويدر ، إذ لم يجد فيه سوى قليل من الأخطاء ^(١) . ورد رسل على هذه الأخطاء « القليلة » التي لم يكن أى منها متعلقاً بمعنى التحليل كما يقدمه ويدر ، وختم ردوده قائلاً « أننى موافق على كل شيء آخر في مقال مستر ويدر » ^(٢) . وهذا يعنى بالطبع موافقته على تفسير ويدر لمعنى التحليل بهذه الصورة التي عرضناها ، وكانت لهذه الموافقة أهميتها الكبرى لهذا التفسير : إذ أظهرته كما لو كان هو التفسير الذي يمكن أن يقدمه رسل نفسه لو شاء أن يضع تحديداً أو وصفاً لمنهجه التحليلي .

ثالثاً :

كان الجو الفلسفي العام في الفترة التي ظهر فيها هذا التفسير مهيئاً لقبول مثل هذا التفسير من حيث صورته العامة على الأقل ، أعنى من حيث القول بأن التحليل هو « تعريف » . ولو حاولنا أن نتبع - تاريخياً - مسألة تحديد معنى التحليل لرأينا أن رائد التحليل - مور ورسل - لم يهتما بتقديم تفسير محدد للمصطلح التحليلي ، ولم يناقشا

بالتفصيل هذا المنهج « الجديدي » في الفلسفة ، حيث كان اهتمامها — فيما يبدو — منصباً على ممارسة المنهج وتطبيقه الفعلي ، كل من وجهة نظره الخاصة . وقد سار فتيجنشتين في هذا الطريق نفسه . ولم يحاول أحد من المؤيدين لهذا المنهج أو المعارضين له — في الربع الأول من هذا القرن — التعرض بشكل جدي لشرح المقصود به وتحديد معالمة ^(١) .

ولكن حدث في أواخر العشرينيات وأوائل الثلاثينيات أن تعددت الاتجاهات الفلسفية التحليلية وتباينت أغراضها ، فهناك رسل وفتجنشتين من المبرزين . وكانا على اختلاف في أغراض التحليل منذ انشقاق فتيجنشتين عن رسل فكرياً بعد نشر « رسالة منطقية فلسفية » (١٩٢٢) ، وهناك الوضعيون المناطقة من رجال حاكمة فينا الذين لم يكونوا على اتفاق فيما بينهم ^(٢) وهناك « جورج مور » الذي كان له اتجاهه المختلف عن الفريقين السابقين ^(٣) . ولكن على الرغم من هذه الاختلافات فقد كان هناك شيء مشترك — ولو كان هذا الشيء مجرد لفظ — يتفقون عليه جميعاً . وهذا الشيء المشترك هو لفظ « التحليل » ، إلا أن هذا اللفظ على وجه اليقين لم يكن له نفس المعنى عند كل هؤلاء ^(٤) .

إن هذا التعدد في الاتجاهات التحليلية ربما هو الذي دفع بالكثير من الباحثين في الثلاثينيات من هذا القرن إلى محاولة تحديد المقصود باصطلاح « التحليل » . ومدى منفعة كنهج فلسفي ، ففي هذه الفترة تعددت الدراسات لهذا الغرض . وكثرت المجادلات والردود ، واختلفت تبعاً لذلك التعريفات التي قدمها الباحثون لمنهج التحليل ^(٥) . وظهر

(١) كانت هناك محاولات من هذا القبيل ، إلا أنها في الحقيقة كانت مهتمة في أساسها بمناقشة التطبيقات أكثر من اهتمامها بمحاولة تحديد طبيعة هذا المنهج . انظر على سبيل المثال :

De Lagona, Th., "The Logical Analytic Method in Philosophy" *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, Vol., XII. (1915, p. 449 - 462., Bode, B.H.
"Mr Russell and the Philosophical Method", *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, Vol. XV (1918) p. 701 - 710.

Ayer, A.J. "The Vienna circle", *The Revolution in Philosophy*, Edited by : Ayer, Macmillan & Co., London 1957. (٢)

Strawson, P.F., "Construction and Analysis", *The Revolution in Philosophy*, pp. 97 - 8. (٣)

ibid., p. 97. (٤)

(٥) ولكن لا يمنع ذلك من القول بأن غالبية الإنتاج في الفلسفة التحليلية كان منصباً في هذه الفترة على دراسة منهج التحليل ، وكل ما هنالك أن مناقشة المقصود بالتحليل أصبح في حد ذاته موضوع دراسات مستقاة عديدة .

في هذه الفترة انجاء قوى يسر منهج التحليل بطريقة توحى بأنه نوع من أنواع التعريف (الواقعي أو السياقي) . وأحياناً ما كان يذكر هذا اللفظ على وجه التحديد . فجاءت صياغة ويزر للتحليل عند رسل في أوائل الأربعينيات دقيقة وعكمة ومرضية - من حيث المبدأ العام على الأقل - لهذا الاتجاه القوى الذي ساد في هذه الفترة ، ويبدو أن الباحثين قد قبلوا هذا التفسير برضاء كبير . ولعل هذا ما يفسر عدم وجود من يعارضه أو يناقشه طوال ما يقرب من الثلاثين عاماً من الزمان .

“ هذه العوامل (وقد يكون هناك غيرها) هي - في اعتقادي - السبب في أهمية هذا التفسير وشيوعه بين الدارسين للفلسفة التحليلية بوجه عام ، ولرسل بوجه خاص . ومع ذلك فهو ليس في اعتقادنا تفسيراً دقيقاً لمنهج رسل كما مارسه بالفعل ، ويمكن أن نلاحظ عليه ما يلي :

الملاحظة الأولى :

نبدأ بتقديم ملاحظة عامة عن تفسير منهج التحليل عند رسل على أنه بوجه عام نوع من أنواع التعريف وهي أن مثل هذا التفسير واسع إلى حد بعيد ، ولا يعطي لهذا المنهج خاصية مميزة ، لأننا قد نعتبر هدف كل الفلاسفة هو تحديد المقصود بتصورات معينة ، أي تقديم تعريف دقيق لهذه التصورات ، وبذلك يمكن اعتبار الفلسفة كلها عبارة عن تركيبات مؤلفة من تعريفات . فقد كانت الفلسفة منذ أقدم عصورها بحثاً عن إجابة على أسئلة من قبيل : ما الوجود ؟ ، ما الله ؟ ما الحق ؟ ، ما الخير ؟ ، ما الإنسان ؟ ما النفس ؟ ما المادة ؟ وهكذا . ويحاول الفلاسفة دائماً « تحليل » مثل هذه التصورات ، وما ندل عليه . كل بطريقته الخاصة . محاولين أن يقدموا - بمعنى ما - تعريفاً للمثل هذه المسائل . بل وأكثر من ذلك قد نعتبر هدف العلوم التي تعالج « المادة » هو الوصول إلى صياغة التعريفات . فقد يكون هدفها في النهاية هو تحديد خواص المادة أي عناصر المادة : وخصائص هذه العناصر . والعلاقات الكائنة بينها ، أي تقديم « تعريف واقعي » للمادة بالمعنى الذي يحدده ويزر للتعريف الواقعي . ولطه الاعتبارات نقول إن تفسير منهج التحليل بهذا المعنى تفسير واسع لا يميز فلاسفة التحليل المعاصرين عن غيرهم من الفلاسفة . فضلاً عن أنه لا يميز تلك الصورة التي مارس بها رسل هذا المنهج عن الصور الأخرى عند الفلاسفة التحليليين الآخرين .

الملاحظة الثانية :

أنا لا نستطيع في الواقع أن نفصل بين الأغراض التي يهدف إليها الفيلسوف من تطبيق منهجه من ناحية ، وطبيعة المنهج نفسه من ناحية أخرى ، ذلك لأن الأغراض تحدد نوع المناهج وطبيعتها. ولنهج التحليل ، كما هو مستخدم عند الفلاسفة التحليليين ، معاني مختلفة تبعاً لاختلاف الأغراض التي يهدف الفيلسوف إلى تحقيقها بهذا المنهج . ولو ما أهملنا هذه الحقيقة لما كان في مستطاعنا تقديم تفسير صحيح لمنهج رسل التحليل ، بل وأقول لفشلنا في تقديم مثل هذا التفسير . ومن الواضح أن هذه الحقيقة لم تغب عن ويتز ، إلا أنه قد فهم كل أغراض التحليل عند رسل على أنها تنحصر في مجرد التوضيح ، وهذا ما أدى به إلى تفسير منهج رسل على أنه بوجه عام نوع من التعريف . فهو يقول في هذا الشأن :

إن قيمة التعريفات الواقعية والسياقية أو غرضها أنها تقلل غموض مركبات معينة بتوجيه الانتباه إلى الأجزاء المتعددة التي تتركب منها^(١) .

ولا اعترض هنا في أن الغرض من التعريفات - واقعية كانت أو سياقية - هو تقليل الغموض في المركبات . إلا أن ويتز يستخدم التعريفات الواقعية والسياقية هنا مكان « التحليل » ، وعلى ذلك يكون قوله مكافئاً للقول « أن قيمة التحليل أو غرضه (عند رسل) هو التقليل من غموض مركبات معينة بتوجيه الانتباه إلى الأجزاء المتعددة التي تتركب منها » . وهذا هو سوء الفهم الذي وقع فيه ويتز والذي أدى به إلى تقديم تفسيره لمنهج رسل على أنه بوجه عام نوع من التعريف .

الملاحظة الثالثة :

إن عملية التعريف تتضمن دائماً جزئين : ما نعرفه وهو موضوع التعريف ، وما نقدمه من تعريف لهذا الموضوع ، أي باختصار المعرف وتعريفه . الجزء الثاني توضيح للجزء الأول ، فإذا ماتم ذلك التوضيح فإننا نستطيع أن نتحدث عن الشيء المرف بدقه أكثر . وبذلك يقل احتمال وقوعنا في الخطأ . إلا أننا حين نقوم بتعريف شيء ما فإننا لا نحاول

إنكاره أو استبعاده ونكتفى فقط بتعريفه . وحتى إذا استخدمنا ن حديثنا تعريف الشيء ووضعنا تقريرات من هذا التعريف فلإننا في نفس الوقت إنما نقول تقريرات عن الشيء المعرف بوصفه شيئاً « مجرداً » أو « كائناً » : لأننا بتعريفنا له لم « ننكره » ، ولم نستبعده على أساس أنه قد أصبح « غير ضرورى » . فلو قمنا بتعريف « س » على أنه « ١ » ، ب « كان لدينا نوعان من الكائنات : « المركب س » و « الأجزاء ١ » : ب « ، فنستطيع أن نستبدل أحدهما بالآخر دون أن نفترض أن « المركب س » بعد تعريفه لم يعد موجوداً أو كائناً ، أو على الأقل لا ينبغي تقريره لأننا لم نعد في حاجة إلى افتراضه ، فإن « ١ » ، ب « هي الأجزاء التي يتركب منها س » ، ويتوجه الانتباه إليها فلإننا لا نحذف س ، بل « نقلل من غموض » هذا المركب ، وهذا هو غرض التعريف الذى هو في اعتقاد ويدر كل أغراض التحليل عند رسل .

ولكن لو صح ذلك لكانت كل أغراض التحليل عند رسل منحصرة في مجرد الوصول إلى التعريفات التي تقلل من غموض موضوعاتها المركبة ، وبذلك يكون رسل قد مارس التحليل من أجل التحليل وحسب ، دون أن يهدف إلى أى أغراض ورائه اللهم إلا التوضيح . إلا أن رسل في الواقع كانت له أغراض أخرى أكثر أهمية وخطورة ليست التعريفات إلا وسيلة لها ، ولعل من أهم هذه الأغراض — كما سنعرف بعد قليل — الاستغناء عن المركبات والاكتفاء بأجزائها التي تتألف منها : أو بعبارة أخرى كان رسل يهدف من وراء تحليلاته إلى اختزال عدد الكائنات في العالم تطبيقاً لقاعدة نصل أوكام « لا يجب أن تتكاثر الكائنات بلا ضرورة » .

إن ويدر — فيما يبدو — قد انخدع بالتعريفات التي كان يتنهي إليها رسل من تحليلاته كتعريف « المادة » و « العقل » و « الشيء » و « اللحظة » و « النقطه » . . . إلخ ، وظن أن كل هدفها هو مجرد توضيح هذه التصورات ، وتقليل الغموض الذى يكتنفها ، ولم يدرك — قصداً أو عن غير قصد — أن هذه « التعريفات » كانت تهدف إلى حذف كل هذه الكائنات من قائمة « ما هناك » . كما يبدو أن ويدر قد خلط بين أغراض التحليل عند رسل وأغراضه عند زميله مور ، ذلك أن من أهم أغراض التحليل عند مور هو التوضيح عن طريق ما يمكن أن يسمى بالتعريفات الواقعية ، ولم يكن من أهدافه — كما هو الحال عند رسل — اختزال عدد الكائنات في العالم .

ولكن لو صح ذلك ، فإن السؤال الذى يبدو آمناً واضحاً هو : لماذا لم يرد رسل في رده على الانتقادات ؟ على مثل هذا التفسير لمهجه ؟ وهنا لا أجد نفسى قادراً على إجابة هذا السؤال ، لأنى لا أجد تبريراً لهذا الموقف من جانب رسل . ولكن لو صح أن عدم رده يعنى موافقته على هذا التفسير . لكان رسل بذلك قد ناقض هدفاً من أهم أهداف تحليلاته الفلسفية .

ثانياً - منهج التحليل هو منهج التبرير :

إن تصور رسل للفلسفة هو - فى اعتقاد آير - تصور من نمط قديم : فهو أقرب إلى التجريبيين البريطانيين الكلاسيكيين - لوك وبيركلى وهيوم وبل - منهم إلى مور وفيتجنشتين وكارناب ، وهذا هو السبب الرئيسى فى تقديمه لافتراض لا يمكن اعتبار من نمط جديد وهو أن كل اعتقاد نمتقده هو فى حاجة إلى تبرير فلسفى ، ولا يعتقد بالطبع فى أن أية حجة فلسفية كافية لتوطيد مسائل تجريبية كتاريخ معركة ووترلو ، أو حتى مسائل صورية كصحة نظرية فيثاغورث ، بل يأخذها على أنها ضرورية ، والسبب فى أخذها ضرورية هو أنه ليس لدينا سبب يدعو للاعتقاد فى أن القضايا التى نحن بصدد صداقة ما لم يكن لدينا سبب على وجود أنماط معينة من الكائنات ، فلا يمكن أن تكون هناك معارك ما لم يكن هناك رجال يخوضونها ، وأمكنة وأزمنة لها ، وما لم تكن هناك مثلثات أقليدية قائمة الزاوية لما كانت هناك أية علاقة بين مربعات أوتارها ومربعات ضلعها الآخرين . إلا أن مسألة ما إذا كان لدينا تبرير للاعتقاد فى هذا كله إنما هى مسألة تختص بها الفلسفة ، وجميع المسائل التى تكون موضع بحث من الفلسفة بشكل مشروع هى من هذا النمط أو مرتبطة به . وفى اعتقاد آير أنه حتى فلسفة المنطق عند رسل متصلة بتصوره لما هو هناك ، أو بالأحرى لما يمكن أن يكون من الناحية العقلية موضع تفكير^(١) .

إن هذا الجانب الرئيسى الذى تلعبه هذه المسألة الأنطولوجية فى معالجة رسل للفلسفة ليست - فيما يرى آير- ملحوظة بشكل واسع ، ويرجع ذلك إلى سببين : أولهما ارتباط الأنطولوجيا تقليدياً بالتأمل الفلسفى الذى عارضه رسل ، وثانيهما هو الدافع لاستخدام

صور للتحليل لم تُر فيها مسائل الأنطولوجيا بشكل محدد . وعلى ذلك فقد عارض آير تفسير ووتر . وذهب إلى أن رسل قد استخدم منهج التحليل بوصفه منهجاً للتبرير^(١) .

كما رأى أن دوافع بحث رسل عن التعريفات هو اعتقاده في أن التعريفات الناجحة إنما تختزل الكائنات الأنطولوجية ، فإذا ما أمكننا تعريف كائن في حدود كائن آخر . كانت لدينا مشكلة واحدة بدلاً من اثنتين ، ويمكن أن نلتصم أهداف رسل هذه في نظريته الإبستمولوجية^(٢) .

هذا التفسير الذى يدافع عنه آير يمكن أن نلاحظ عليه أمرين :

أولهما : أن آير قد أصاب تماماً في ملاحظته الخاصة بأهمية الجانب الأنطولوجي في تحليلات رسل . وجانب التبرير لما نعتقد به . وهذه نقطة لها أهميتها في فلسفة رسل . فلم يكن رسل - فيما يرى آير - حتى في أكثر فروع الفلسفة تجريداً وليكن ، فلسفة المنطق ، بعيداً عن الاهتمام بالجانب الأنطولوجي . وهذا - في اعتقادنا - صحيح تماماً ، بل لعل هذا ما يميز رسل عن معظم فلاسفة التحليل الآخرين ، وخاصة المعاصرين منهم ، وعلى رأسهم فلاسفة « مدرسة أكسفورد » أو أصحاب « اللغة الجارية » .

أما الأمر الثانى فنلاحظ أنه إذا كان « ووتر » قد أخفق في فهم أغراض التحليل عند رسل ، وقدم تفسيراً عاماً لمنهج التحليل بناء على هذا الفهم ، فإن آير قد أصاب في فهم غرض من أهم أغراض التحليل عند رسل ، ولكنه لم يقدم تفسيراً لهذا المنهج ، فقد ركز - كما لا حظنا - على أغراض التحليل التى حصرناها في نطاق تبرير المعتقدات ، وقدم تعريفه للتحليل كرادف لهذا الغرض : إن المسألة هنا ليست مجرد مسألة التبرير ، بل الطريقة التى يتم بها التبرير . فحتى ولو سلمنا جدلاً بأن كل ما كان يهدف إليه رسل من تحليلاته هو تبرير المعتقدات ، فإن السؤال الخاص بمعنى منهج التحليل يظل بلا جواب . وعلى ذلك فالقول بأن منهج التحليل هو منهج التبرير لا يقدم لنا تفسيراً لهذا المنهج ، أى أنه يترك عملية التحليل نفسها بلا وصف أو تحديد .

وننتهى من هذه المناقشة إلى القول بأن التفسيرين اللذين عرضنا لهما لا يبددان -

في رأينا - منهج التحليل عند رسل . إذ يعاب على تفسير ووتر تعميمه القول بأن هذا المنهج ما هو إلا صورة من صور التعريف الواقعي والسياقي ، في حين يعاب على تفسير آير أنه جعل المنهج مرادفاً للفرض منه . ونصل بذلك إلى أهم سؤال ينبغي علينا أن نجيب عليه وهو : ماذا عسى أن يكون منهج التحليل عند رسل ؟ .

قد يكون من الصعب تقديم تعريف « جامع مانع » لمنهج التحليل عند رسل ، بل قد لا يكون من الأفضل تقديم مثل هذا التعريف ، ذلك لأن رسل لم يمارس هذا المنهج في جميع المجالات التي طبقه فيها بمعنى واحد ، ولم يكن يهدف من هذا التطبيق في كل تلك المجالات إلى غرض واحد بعينه ، وتبعاً لاختلاف هذه الأغراض تختلف صور التحليل . حقيقة أننا قد نستطيع تحديد غرض رئيسي . يمكن أن ترتد إليه الأغراض الأخرى بشكل مباشر أو غير مباشر ، ونستطيع تبعاً لهذا الفرض تقديم تعريف لهذا المنهج . وقد رأينا منذ قليل كيف حدد « ووتر » غرض التحليل في تقليل درجة الغموض في المركبات وصاغ تعريفه المحبك وهو أن التحليل تعريف واقعي أو سياقي ، وكيف رأى آير غرض التحليل في تبرير المعتقدات وصاغ تعريفه المختصر وهو أن التحليل هو منهج التبرير . إلا أن مثل هذه التعريفات « الأنيقة » غالباً ما تكون على حساب الدقة في وصف ما نقوم بتعريفه ، إلا أنها مع ذلك لو كانت محددة بدقة ما نعرفه لكانت مطلوبة وضرورية في كثير من الأحيان . ولكن يبدو أن ليس هناك مهرب من محاولة تقديم مثل هذه التعريفات ، لأن الحديث عن أي منهج يسوقنا - شعورياً أو لا شعورياً - إلى وضعه في صورة مختصرة تكون بمثابة تعريف له ، إما كفتح للحديث عنه ، أو كنتيجة لهذا الحديث .

ولكى يكون حديثنا عن منهج رسل حديثاً واضحاً . يجب أن نبدأ بالأغراض التي كان يهدف إلى تحقيقها من وراء تطبيقه لهذا المنهج .

ولعل حديثنا عن تطبيق منهج التحليل في فلسفة رسل قد يقيننا عن ذكر هذه الأغراض . إلا أن حديثنا عن هذه الأغراض في ذلك الموضع لم يكن مقصوداً بذاته ولم يكن واضحاً بدرجة كافية ، ولذلك فسوف نجتمع هذه الأغراض هنا ونبرزها بشكل أكثر وضوحاً . ويمكننا في هذا الموضع أن نتيين الأغراض التالية :

١ - التقليل من عدد الكائنات في العالم :

كان نصل أوكام « لا ينبغي أن تتكاثر الكائنات بلا ضرورة » هو - في اعتقاد رسل - القاعدة التي تلهم الفيلسوف العلمي جميعه ، ففي معالجتنا لأي مادة موضوع يجب أن نكشف عن الكائنات المتضمنة بطريقة لا تقبل الإنكار ، ثم نضع كل شيء على أساسها^(١) والمتتبع لمؤلفات رسل يلاحظ كيف يبرز نصل أوكام في كل حين ليخرج الكائنات « المفترضة » الواحد بعد الآخر بحيث لا يبقى إلا ما يراه رسل كائنات حقيقية لا يمكن الاستغناء عنها . ولنا هنا في مجال مناقشة هذه القاعدة الكبرى في فلسفة رسل . وبما أنها فقط ما يتصل بفرض هام من أغراض التحليل وهو تقليل عدد الكائنات في العالم .

ومن الأمثلة على أبعاد مثل هذه الكائنات التي لا تدعو الحاجة إلى افتراضها تحليل رسل للموضوعات المادية أو « الأشياء » في حدود مظاهرها بحيث تصبح هذه الأشياء مجرد « فئات معينة من المظاهر » ، وبذلك يصبح ، ما يعتبره الحس المشترك « شيئاً » متطابقاً في الواقع مع كل فئة مظاهره^(٢) . والأمثلة كثيرة في فلسفة رسل على هذا الفرض كتحويله للعدد والفئة والعقل والمكان والزمان . . إلخ .

بل قد يقول قائل إن رسل لم يكن يهدف إلى تقليل عدد الكائنات في العالم فحسب ، بل إلى التقليل من عدد المفردات اللغوية ، فقد يمكن تفسير تحليل رسل للأوصاف المحددة على أنه يهدف إلى الاستغناء عن « المركب » وهو الوصف . ففي مثاله المشهور « مؤلف ويقرى هو سكوت » حيث يتم تحليله إلى « هناك شخص واحد وواحد فقط كتب ويقرى وهذا الشخص هو سكوت » نلاحظ أن لفظ « مؤلف » لم يرد في التحليل ، وعلى ذلك فإن هذا التحليل يساعدنا على الاستغناء عن لفظ « مؤلف »^(٣) ، وبالتالي يساعدنا على

OK. of EW., p. 112.

(١)

R.S.P., p. 114.

(٢)

Stebbing, L.S., "Some Puzzles about Analysis", *Proceedings of the Aristotelian Society*.

(٣)

Vol : XXXIX (1938 - 9) p. 74.

التقليل من عدد مفرداتنا اللغوية . ولهذا النقطة ارتباط بما أطلق عليه رسل في أعماله المتأخرة اسم « الحد الأدنى من المفردات » ، وهذه العملية لا تعدو كونها صورة من الصور التي يستخدم بها رسل « نصل أوكام » : وسنعود إلى هذه النقطة فيما بعد .

إن التقليل من عدد الكائنات في العالم (والتقليل من عدد مفرداتنا اللغوية أيضاً) هو — في اعتقادنا — أهم غرض كان يهدف إليه رسل من تحليلاته . ويبدو أن أهمية هذا الغرض هي التي قد دفعت باحثاً هو « دونكان — جونز » إلى اعتباره الغرض الذي تشترك فيه جميع أنماط التحليل عند جميع الفلاسفة التحليليين . حيث يعتقد أن هدف التحليل هو « إما اختزال عدد الموضوعات في العالم أو اختزال عدد مفرداتنا اللغوية »^(١) وقد يكون هذا الحكم عاماً وغير دقيق بوجه عام . وقد قوبل بالفعل باعتراضات كثيرة . ووصفه أحد الباحثين بأنه « يجسد صورة خاطئة للتحليل الفلسفي »^(٢) ، على أساس أن هناك من يمارسون التحليل دون هدف اختزال عدد الموضوعات في العالم ولا عدد المفردات اللغوية ، إلا أن « دونكان جونز » يرد على « ليوى » صاحب الاعتراض مدافعاً عن آرائه ، ويدعم إياه بتحليل رسل للموضوعات المادية في حدود فئات المظاهر ، إلا أنه يضم إلى رسل فلاسفة تحليليين آخرين مثل مور وكارناب و آبر و « عدد غير محدود من الأمثلة الأخرى التي يمكن تقديمها »^(٣) .

إن هذا الغرض الهام من أغراض التحليل يجعلنا نتساءل عما يرى إليه رسل من تقليله لعدد الكائنات في العالم (ولعدد المفردات اللغوية) .

وهنا نلاحظ أن غرض رسل من تقليل عدد الكائنات في العالم هو الحد من الأخطاء والحد من الوقوع فيها ، ذلك لأن مثل هذه الكائنات هي — في الغالب — كائنات مستدل عليها ومفترضة ، ولا كانت الاستدلالات تنطوي دائماً على عنصر الخطأ ، فقد أراد رسل أن يقلل الكائنات المستدل عليها إلى أقل عدد ممكن ، ولا يبق منها إلا ما كان مستدلاً عليه استدلالاً صحيحاً . فهذه الكائنات التي يريد رسل الاستغناء عنها « لا يمكن

Duncan-Jones, A.F., „Does Philosophy Analyse Common Sense“ *Aristotelian Society*, (١)
Supp. Vol., XVI, (1937,) P. 141.

Lewy, G., „Some Remarks on Analysis“, *Analysis* Vol. 5 (1937 - 8) P. 2. (٢)

Duncan-Jones, A.F., „Lewy's Remarks on Analysis“, *Analysis* Vol. 5 (1937 - 8), pp. 5-6. (٣)

التحقق منها unverifiable : وهذا هو ما دعى رسل إلى استخدام منهج « البناءات المنطقية » يقول رسل :

إننى أرغب فى استبعاد الكائنات التى « لا يمكن التحقق منها » ، وهذا هو السبب فى استثنائى عن المادة والقاطط والسطحات . . الخ ، وهو السبب فى استثنائى لنصل أوكام ، فإدام فى إمكان هذه الأداة أيضاً كانت أن نجتز كائناتنا ، فإن الاستدلال الخاص بهذا الكائن يفقد بذلك قوته . إن جميع بنائاتى الدقيقة إلى حد ما قد صممتها لتقلل الكائنات المستدل عليها إلى أقل عدد ممكن ، ولكن إذا كانت الكائنات مستدلا عليها بطريقة صحيحة فلا أعتقد أنه فى الإمكان تسميتها بحق « غير قابلة للتحقق » بالمعنى الذى يستخدم به هذا اللفظ فى العلم بوجه عام ^(١) .

ومن الواضح هنا أن الغرض من مبدأ « البناءات المنطقية » الذى طبقه رسل فى مجالات كثيرة فى فلسفته كان ينصب أساساً على كيفية الاستغناء عن الكائنات المستدل عليها ، ويقلل من تلك الكائنات إلى أقل عدد ممكن ، وهذا هو أيضاً الهدف من استخدامه تلك « القاعدة الأسى فى التفلسف العلمى » أعنى - قاعدة فصل أوكام . حقيقة أن رسل كان يهدف من وراء هذا التقليل من عدد هذه الكائنات إلى هدف أبعد من ذلك وهو الحد من احتمال الوقوع فى الخطأ ، إلا أن دور عملية التحليل هنا ينتهى عند التقليل من عدد الكائنات فى العالم ، وعلى ذلك يمكننا القول بأن هذا الغرض يعتبر من أهم أغراض التحليل عند رسل : بل ولعله من أهم ما يميز تحليلات رسل عن تحليلات معظم فلاسفة التحليل الآخرين .

٢ - تبرير المعتقدات المستدل عليها :

وينبغى هنا ألا نفهم من « تبرير المعتقدات » أن رسل يهدف بالضرورة إلى إثبات صحة هذه المعتقدات ويقينها ، بل ما هو مقصود هو إيجاد الأسس التى أدت إلى هذه المعتقدات ، والأسباب التى قادت إليها ، فأى معتقد لا نستطيع أن نجد له سبباً هو - فى اعتقاد رسل - معتقد غير معقول . ومعظم معتقداتنا - فى رأيه - إما أن تكون مستدلا عليها أو قابلة لأن تكون مستدلا عليها من معتقدات أخرى يمكن أن تعد سبباً لها ، إلا أن هذا السبب قد يكون بوجه عام منسياً أو قد لا يكون ماثلاً أمام أذهاننا بطريقة

شعورية . فمن حقنا أن نطلب سبباً لما نعتقده . ولكن هذا السبب قد يكون له سبب . ويمكننا أن نراجع بالأسباب من نقطة إلى أخرى حتى نصل إلى نقطة لا نجد لها أى سبب أبعد يمكن أن نكشف عنه حتى من الناحية النظرية . فلو بدأنا من المعتقدات العامة للحياة اليومية فلإننا قد نراجع من نقطة إلى أخرى حتى نصل إلى قانون عام - أو حالة جزئية لقانون عام - يبدو شديد الوضوح . ولا يمكن أن يكون مستنبطاً من أى شيء أوضح منه . إلا أن المبادئ العامة ليست هى وحدها « الواضحة بذاتها » . فهناك الحقائق المستمدة من الإحساس بطريقة مباشرة : أى حقائق الإدراك الحسى . تلك التى يكون لها - مع مبادئ المنطق - أعلى درجة من الوضوح الذاتى ^(١) . وبذلك تكون مهمة التحليل الوصول إلى مثل هذه الحقائق « الواضحة بذاتها » . التى على أساسها نستطيع تبرير المعتقدات المستدل عليها ، ما دام « الواضح بذاته » هو - فيما يرى رسل - « ما يكون معروفاً بطريق آخر غير طريق الاستدلال » ^(٢) .

ولكن إذا كان التحليل يهدف إلى تبرير معتقداتنا المستدل عليها . فضلاً عن التقليل من عدد الكائنات فى العالم (والمفردات فى اللغة) . فهل هو منهج لا يؤدى إلا إلى توضيح ما نعرفه ، أم أنه بملك إنما يقدم لنا معرفة جديدة تزيد مما نعرفه بالفعل ؟ ، والإجابة على هذا يؤدى بنا إلى الهدف الثالث من أهداف التحليل عند رسل .

٣ - ازدياد المعرفة :

لعل رسل - على عكس معظم الفلاسفة التحليليين - يرى أن التحليل إنما يمدنا بمعرفة جديدة . فقد دأب معظم فلاسفة التحليل على التنبؤ بأن مهمة التحليل هى مجرد التوضيح ، سواء كان توضيح الوقائع (التى نعرفها بالفعل) ، أو توضيح الألفاظ كما يستخدمها الناس فى حياتهم اليومية ، ولعل هذا يرجع إلى تصورهم لطبيعة الفاسفة ومجالها . فالتحليل - فيما يرى - « جون وزدم » لا يقدم معرفة أوسع بل يقدم معرفة أدق ، وهذه الدقة أو الوضوح هو ما يبحث عنه التحليليون ، وأن نتائجهم غالباً ما تكون بشكل غير مباشر نافعة للفروع التركيبية للعلم . فالتحليل الصحيح « للإيجار » مثلاً نافع فى تطور

علم الاقتصاد . فالتحليل — إذن — هام في حد ذاته ويوصفه وسيلة^(١) . ويقارن وزدم في ذلك بين الفلسفة التحليلية والفلسفة التأملية فيقول أن الفلاسفة قد تساءلوا عما إذا كان الله موجوداً . وعما إذا كان الخير سائداً أم الشر ، وعما إذا كان الإنسان خالداً ، وعما إذا كان العالم بالرغم من المظاهر مجرد عالم مادي : وعما إذا كان العالم بالرغم من المظاهر روحياً تماماً ويشكل وحدة واحدة . فهذه المسائل — كما يقول وزدم — أكثر أهمية مما تعنى به الفلسفة التحليلية . ذلك لأننا لو استطعنا حل هذه المسائل لاكتسبنا معلومات جديدة عن الأمور التي تعيننا كثيراً ، « بينما إجابات المسائل التحليلية لا تقدم لنا أى معرفة عن وقائع جديدة . بل كان ما تقدمه معرفة أوضح بالوقائع المعروفة بالفعل ، ... فالتأمل والتحليل عمليتان مختلفتان في النوع ، فموضوع أحدهما الصدق وموضوع الآخر التوضيح^(٢) . وإلى مثل هذا الرأي ذهب فتجنشتين^(٣) ومن تابعه من الفلاسفة التحليليين المعاصرين .

وعلى هذا نستطيع القول إن الاتجاه السائد بين فلاسفة التحليل هو أن التحليل منهج لا نتوصل عن طريقه إلى اكتساب معرفة جديدة ، بل كل ما نكتسبه هو توضيح ما نعرفه بالفعل . وهنا نجد رسل يقف معارضاً لهذا الاتجاه ، مؤكداً أن منهج التحليل يمدنا بمعرفة جديدة ، ولا تنتهي مهمته عند مجرد التوضيح والدقة ، ويرجع ذلك إلى تصور رسل لطبيعة الفلسفة . فالفلسفة — كما يعبر عنها أحياناً — « جزء من مطلب المعرفة^(٤) » . وأن الغرض الواعي للفلسفة ... يجب أن يكون فقط « فهم » العالم على أفضل وجه ممكن^(٥) . مثل هذا التصور الذي هو أقرب إلى التصور التقليدي للفلسفة لا يد وأن يؤدي إلى القول بأن منهج التحليل بوصفه أساس هذه الفلسفة لا بد وأن يؤدي إلى معرفة جديدة . ولكن لا يعني هذا أنه بتقديمه لهذه المعرفة الجديدة يهدم معارفنا السابقة . وبذلك يؤكد رسل

Wisdom, J., Interpretation and Analysis, p. 15.

Wisdom, J., Problems of Mind and Matter, Cambridge at The University Press.

1934, pp. 1 - 2.

Wittgenstein, L., Philosophical Envestigations, Basil Blackwell, Oxford, 1967, p. 47.

50, 156.

Philosophy, p. 310.

ibid., p. 310; My ph. D., p. 230.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

(٥)

« أن التحليل يقدم معرفة جديدة دون هدم أى من المعارف الموجودة من قبل ^(١) .

إن التحليل يكشف لنا عن أجزاء المركب . ويكسبنا بذلك معرفة بالكثير من الأشياء الخاصة بالمركب ، والذي ما كان يمكن أن نتوصل إليها بدون استخدام هذا المنهج . فالشخص الذى ينقصه القوس الموسيقى يكتب حين يسمع سيمفونية انطباعاً عاماً غامضاً لكل مركب . بينما قائد الفرقة الموسيقية إنما يسمع المجموع الذى حلله إلى أجزائه المتعددة . فيزة التحليل هى « أنه يقدم لنا معرفة لا يمكن الحصول عليها بطريق آخر ، فحين نعلم أن الماء يحتوى على جزئين من الهيدروجين . وجزء من الأوكسجين ، فإنك لم تبطل أى شئ عرفته عن الماء ، ولكنك اكتسبت القدرة على معرفة كثير من الأشياء التى لم يكن فى استطاع ملاحظتك الانعشالية أن توصلك إلى معرفتها . .

وهكذا يتصور رسل التحليل لا بوصفه مجرد منهج للتوضيح وإزالة الغموض ، بل بوصفه أيضاً منهجاً نتوصل عن طريقه إلى معرفة جديدة ومعلومات أكثر عن الموضوع الذى نحلله ، وبعبارة أخرى فإنه لا يقدم معرفة « أدق » فحسب ، بل معرفة « أكثر » فى نفس الوقت ، وبذلك يكون منهجاً يزيد من معرفتنا بالعالم ، وبالمشكلات الفلسفية التى تواجهنا ، وقد يؤدى بنا إلى حل هذه المشكلات . ولعل هذا ما يفسر لنا اقتناع رسل اقتناعاً راسخاً بأن التقدم لن يكون ممكناً إلا عن طريق التحليل ^(٢) .

هذه فى اعتقادنا هى الأغراض الرئيسية التى كان يهدف إليها رسل من تحليلاته . وإننى هنا لا أدعى أن هذه هى « كل » أغراض رسل من استخدامه لمنهج التحليل . وكل ما أدعيه هو أن هذه الأغراض الثلاثة هى أهم الأغراض التى يمكن ملاحظتها من ممارسة رسل لهذا المنهج فى المجالات التى طبقه فيها . ولكن قد يكون فى استطاعة آخرين أن يجدوا أغراضاً أخرى غير تلك التى ذكرناها ، فقد يقول قائل مثلاً إن من بين أغراض التحليل عند رسل الوصول إلى أقل عدد ممكن من القضايا التى منها تستدل على جميع القضايا الأخرى ، أو أن الهدف أيضاً هو توضيح المعرفة المشتركة وتفتيحها . ولكن من الواضح أن مثل هذه الأغراض يمكن أن نلتصها فى الأغراض التى ذكرناها ، ولهذا فإنى أرى أن الأغراض

My ph. D., p. 133.

(١)

ibid., p. 229.

(٢)

My ph. D., pp. 14-5.

(٣)

الثلاثة السابقة « قد » تفسر جميع الأغراض - إن كانت هناك أغراض أخرى - التي كان يهدف إليها التحليل عند رسل .

ونصل بذلك إلى مسألتنا الرئيسية هنا وهي : ماذا يعنى منهج التحليل عند رسل ؟ . في الواقع أنه بالرغم من اعتقادنا بصعوبة تقديم تعريف محدد ودقيق لهذا المنهج ، ومع اعتقادنا أيضاً بأن من الأفضل أن نصف هذا المنهج دون ضرورة إلى البحث عن عبارة أو مجموعة من العبارات نأخذها على أنها « تعريف » له ، أقول على الرغم من ذلك كله فلا يبدو لنا مهرب من أن نبدأ بما يمكن أن نسميه « تعريفاً » لمنهج التحليل نأخذ به بمثابة دليل لوصف هذا المنهج و«تحليله» ، وأفضل ما أراه معبراً عن هذا التعريف يمكن وضعه في الصياغة الآتية :

منهج التحليل هو تلك العملية التي بها أما أن نرد المركبات إلى عناصرها البسيطة ، أو أن نعيد صياغة الصيغ المحتوية على مركبات رمزية في تعبيرات أخرى أكثر دقة لا تختص على هذه المركبات .

ونلاحظ في هذا التعريف جزئين ، كلا منهما يمكن أن يعد صورة للتحليل ، الأول هو التحليل المتعلق بالموضوعات أو « الأشياء » ، والآخر يتعلق بالجوانب اللغوية . وبعبارة أخرى أحدهما يحلل ما ترمز إليه الرموز ، والآخر يحلل الرموز نفسها ، وسوف نطلق على الصورة الأولى اسم « التحليل الردي » reductional analysis ، وعلى الثانية اسم « التحليل الرمزي » ، أول هذين الأسمين آتياً من طبيعة عملية التحليل نفسها في هذه الصورة ، والثاني مشتق من نوع الأشياء التي يقوم بتحليلها وهي « الرموز » . وسيلتنا الآن إلى شرح كل صورة منهما باختصار .

أولاً : التحليل الردي :

والمقصود به عملية « رد » المركبات إلى عناصرها البسيطة . وقد يبدو هذا التعريف عاماً إلى حد بعيد ، ولا يميز تلك الصورة التي مارس بها رسل منهجه التحليلي ، ذلك لأن التحليل بوجه عام يعنى حل المركبات إلى أجزائها البسيطة . إلا أننا نجد الفرق هنا كبيراً بين « حل المركب » و « رد المركب » . ولذلك فيحسن بنا أن نبدأ بتحديد المقصود ببعض المصطلحات الواردة في هذا التعريف .

إن لفظ « عملية » قد لا يكون مصطلحاً فنياً يحتاج إلى شرح ، فكل ما يقصد به هنا هو مجرد « طريقة معينة للفكر » أو « إجراء فكري معين » .

أما لفظ « الرد » فيحتاج منا إلى تحديد دقيق نظراً لأهميته في تعريفنا . والواقع أن « الرد » لفظ ليس من السهل تقديم تحديد له يتفق عليه جميع الدارسين للفلسفة . فهو لفظ غامض ومتعدد المعاني . ولكن أعني بالرد هنا عملية تفسير المركبات في حدود عناصرها البسيطة ، بحيث نمتنع عن تقرير المركبات ونكتفي بتقرير هذه العناصر . فحينما يرد رسل الموضوع المادى — مثلاً — إلى فئة مظاهر فإنه إنما يقوم بتفسير الموضوع المادى في حدود هذه المظاهر ، بحيث تحمل فئة المظاهر محل الموضوع المادى . وما دامت فئة المظاهر تؤدي جميع الأغراض التي يؤديها الموضوع المادى فليس هناك ما يدعو إلى افتراض وجود هذا الكائن بلا ضرورة ، وهنا لا بد — باستخدام نصل أو كام — من استبعاد هذا الكائن (الموضوع موضع الشك أصلاً) . إلا أننا باستبعادنا له لا نقرر أنه غير موجود . بل كل ما هناك أننا نمتنع عن تقرير وجوده . فعلمية الرد إذن هي بهذا المعنى إحلال العناصر البسيطة محل المركبات .

أما المقصود بالمركب هنا فهو مجموعة من الوقائع لها وجود مستقل عن الطريقة التي نستخدم بها اللغة ^(١) ، على أن يؤخذ معنى الواقعة بالمعنى الواسع لهذا اللفظ . فحين تكون الأشياء مركبة تكون مؤلفة من أجزاء ذات خصائص معينة وترتبط فيما بينها بعلاقات معينة . فالمنضدة تتألف من أرجل وجزء علوى مسطح ، والمعلقة تتألف من المقبض وراحة المعلقة . ولا كانت الوقائع تتألف دائماً من علاقات بين أجزاء الكل ، أو من كميات ، لا أشياء مفردة ، فهي تعبر عما نعينه بالمركبات . وبوجه عام فإن الوقائع لا بد من أخذها هنا بالمعنى الواسع الذي استخدمه رسل وهي كل ما هو موجود عدا ما كان بسيطاً بساطة كاملة أن كان ثمة شيء من هذا القبيل . وفي هذا المعنى الواسع يكون ما تدل عليه عبارات من قبيل « هذه منضدة » و « ذلك الكتاب » و « هذا هو سقراط » وهكذا ، وقائع بهذا المعنى ، كما أن ما تعبر عنه عبارات مثل « بروتس قتل قيصر » و « قيس أحب ليلي » وقائع بهذا المعنى أيضاً .

أما العناصر البسيطة فهي — كما يتضح من تحديد معنى الواقعة — أجزاء المركب

وخواصها والعلاقات الكائنة بينها ، وهذا ما تتألف منه الوقائع بالمعنى الذى حددناه لها :
« والبساطة » هنا مأخوذة بمعنى البساطة النسبية لا المطلقة .

وعلى أساس ذلك يمكننا أن نعيد صياغة تعريفنا لما أطلقنا « التحليل الردى » عند
رسل بأنه « طريقة للفكر تفسر بها الأشياء المركبة في حدود أجزائها وخصائص هذه الأجزاء
والعلاقات الكائنة بينها على وجه نستطيع معه الامتناع عن تقرير تلك الأشياء المركبة
والإكتفاء بتقرير هذه الأجزاء بخواصها وعلاقاتها » .

إن هذا النوع من التحليل إنما يهدف إلى الاستغناء عن الكائنات التى يمكن أن
توضع موضع الشك ، والاستعاضة عنها بما نحن على يقين منه ، أو على الأقل بما هو أقل
عرضة للشك . فقد كان رسل - كما أشرنا إلى ذلك مراراً - يبحث عن الأسس الثابتة
اليقينية التى على أساسها نقيم معرفتنا بالأشياء المستدل عليها ، وتبرر في نفس الوقت حديثنا
عنها . وعلى ذلك يكون لهذا النوع من التحليل خطان يسيران جنباً إلى جنب : الخط
المعرف والخط الانطولوجى ، يقوم أولهما على إحلال العناصر اليقينية في معرفتنا - أو على
الأقل ما نعتقد أنه عرضة للشك - محل المركبات التى فصل إليها عن طريق استدلال
مزعزع لا ثقة فيه . وعلى أساس هذا الخط يقوم الخط الثانى وهو الاستغناء عن هذه
الكائنات المستدل عليها وإبعادها عن قائمة « ما هناك » ، والإبقاء فقط على تلك العناصر
التي هى ما نعرفه بطريقة مباشرة لاشك فيها .

إلا أن ما هو جدير بالذكر هنا هو أن رسل في استغناؤه عن الكائنات المستدل عليها
لم يكن يهدف - من الزاوية الانطولوجية - إلى تقرير عدم وجودها ككائنات ، ولا إلى
تبرير وجودها ، فالقول بأن هناك هذه الكائنات ، والقول بأن ليس هناك مثل هذه الكائنات
فرضان يرفضهما رسل جميعاً ، فوقفه بالنسبة لهذه الكائنات يمكن وصفه بأنه موقف
« شكى » من الزاوية المعرفية ، و « لا أدري » من الزاوية الانطولوجية ، ولذلك فهو يكتفى
بعدم تقريرها دون أن ينكر وجودها ، لأن معرفتنا بها مستدل عليها ، ولا يمكن
الوثوق بها أو الركون إليها . وهكذا نلاحظ أن التحليل الردى مرتبط تمام الارتباط
بقاعدة « فصل أوكام » بالمعنى الذى تؤخذ فيه لتكون قاعدة انطولوجية عامة نحذف بها
الكائنات الزائدة التى لا تدعو الحاجة إلى افتراضها .

والآن نستطيع أن نقول بوجه عام أن جانباً أساسياً من تحليل رسل للمفاهيم الرياضية

في حدود منطقية ، والتحليل كما مارسه في مجال الانطولوجيا . وما يمكن اعتباره داخلا في المجالات الميتافيزيقية هو تحليل من هذا النوع . ولعل أوضح مثال يمكن أن نشير إليه في مجال الرياضيات هو تحليل الأعداد وردها إلى الفئات ، فهذا النوع من التحليل هو في حقيقته تحليل ردي ، يهدف إلى الاستغناء عن الأعداد ككائنات ، تلك التي لا نكون على ثقة منها ، ولكن دون أن ننكر أن هناك مثل هذه الكائنات . ولعل هذا النوع من التحليل يتفق تماماً مع استخدام رسل لنصل أوكام ، بل لقد ذهب «روشباخ» إلى حد القول بأن « . . . تعريف رسل للعدد إنما يشكل المثال النموذجي لتطبيق نصل أوكام »^(١) ، ومن هنا لا نجد صحة في القول بأن مثل هذا التحليل هو نوع من التعريف أيّاً كان نوعه . لأن التعريف - كما قلنا مراراً - لا يهدف إلا إلى مجرد توضيح شيء غامض ، أما تحليل رسل للعدد هنا فهو بمثابة رد العدد كواقعة مستقلة عن اللغة إلى الفئات لاستبعادها ككائن والإبقاء عليه في نفس الوقت بوصفه مجرد وسيلة لغوية أو رمزية مريحة^(٢) . كالفئات تماماً . وهذا ما يبرر لنا استخدام لفظ «العدد» . ولعل هذه هي خاصية البناءات المنطقية وهدفها بوجه عام^(٣) .

ولعل تحليل رسل للموضوعات المادية في حدود « المعطيات الحسية » في كتاباته المتقدمة أو « الأحداث » أو « حزم الكيفيات » في كتاباته المتأخرة أوضح مثال لهذا النوع من التحليل ، فقد كان رسل يهدف هنا إلى رد الموضوعات المادية المستدل عليها إلى عناصرها البسيطة التي نكون على ثقة منها ، أي التي نكون على معرفة مباشرة بها ، بحيث نستغنى عن افتراض تلك الكائنات ، ونكتفي بتقرير هذه العناصر ، ما دامت تحقق جميع الأغراض التي تحققها تلك الكائنات المفترضة . بل أننا نجد رسل في بعض الأحيان يستخدم لفظ الرد ليصف هذا النوع من تفسيره للأشياء المادية^(٤) .

Reichenback, H., "Bertrand Russell's Logic" *The Philosophy of Bertrand Russell*, p. 30. (١)

P. of M., Int. to 2nd ed. p.X. (٢)

(٣) انظر شرح هذا المثال بالتفصيل من خلال تطور فلسفة رسل: بحثنا عن « منهج التحليل عند برتراند رسل » رسالة دكتوراه ، جامعة القاهرة ، ١٩٧٤ .

R. to C., pp. 697 - 8.

(٤)

وهذا التحليل الردى هو المنهج الذى اتبعه رسل فى تحليل «العقل» فقد كان يهدف أساساً إلى استبعاد الكائن الذى نسميه «العقل» برده إلى مجموعة من المظاهر عند موضع حيث يكون هناك مخ حى^(١) ، أو إلى مجموعة من الأحداث الذهنية ، أى الأحداث المرتبطة بالقوانين العلية الخاصة بعلم النفس^(٢) . وعلى ذلك يكون «العقل» مردوداً إلى الإحساسات والصور الذهنية ، أو بوجه عام إلى الأحداث الذهنية ، بحيث لم تعد هناك ضرورة لافتراضه ككائن . فالعقل — كالمادة — بناء منطقي مما نكون على معرفة مباشرة به ، لنخله محل هذا الكائن المستدل عليه .

هذه هى مجرد بعض الأمثلة التى توضح هذا النوع من التحليل الذى أطلقنا عليه اسم التحليل الردى كما مارسه رسل فى مجالات كبرى من المجالات الفلسفية التى تناولها بالتحليل . ومن الواضح أن التحليل الردى يبدأ من مركب غير لغوى ، ويتقدم إلى الكشف عن عناصر هذا المركب وخواص هذه العناصر والعلاقات الكائنة بينها ، ثم يسير إلى تقرير التطابق بين ذلك المركب وهذه العناصر بخواصها ، وعلاقاتها ، وقد يوضع هذا التطابق فى صورة مختصرة على هيئة تعريف لهذا المركب . ويلجأ أخيراً إلى «نصل أو كام» ليعيد به المركب نظراً لما يكتنفه من شك ، والاستعاضة عنه بعناصره ، تلك التى تكون يقينية ، أو على أقل تقدير أقل عرضه للشك ، إلا أن استبعاد هذا الكائن المركب لا يعنى تقرير عدم وجوده ، بل كل ما يعنيه الامتناع عن تقرير وجوده^(٣) .

ولكن إذا كانت القاعدة الكبرى فى التحليل الردى هى «نصل أو كام» فإن رسل قد استخدم نفس هذه القاعدة أيضاً فى محال تحليله للرمز والعبارات اللغوية ، حيث كان من بين أهدافه فى هذا المجال الأخير تحليل عبارات لغوية معينة للاستغناء عن مركبات لغوية ، إما لغموضها ، أو لما تنبئه من مفارقات ، أو لما تقود إليه من

A. of Mind, p. 105.

(١)

Philosophy, p. 296 P from M, p. 152

(٢)

(٣) ليس هدفى هنا هو وضع خطوات محددة لمنهج التحليل الردى عند رسل . إلا أننا سوف نناقش إمكانية

أن تكون هناك مثل هذه الخطوات فى الفصل التالى من هذا الباب

من افتراضات ميتافيزيقية معينة . وإما للوصول إلى ما أسماه رسل « الحد الأدنى من المفردات » . وهذا ما يقودنا إلى الصورة الثانية من صورتى التحليل التى مارس بهما رسل منهجة التحليل ، وهى ما أطلقنا عليها اسم « التحليل الرمزى »^(١) .

ثانياً : التحليل الرمزى :

والمقصود بهذا النوع من التحليل عملية ترجمة العبارات المحتوية على رموز مركبة إلى عبارات أخرى لا تحتوى على هذه الرموز . والمقصود بالرمز « هنا أى لفظ ، أو أى جملة ، يمكن أن نستبدل به لفظاً بطريقة تحمل معنى ، أو ما يقوم مقام لفظ بوجه عام . و « الرمز المركب » يعنى هنا كل رمز لا يدل على شئ جزئى بطريقة مباشرة فاسم العلم « العقاد » رمز بسيط بهذا المعنى . أما « مؤلف العبقريات » رمز مركب ، فهو جملة وصفية لا تدل بشكل مباشر على جزئى . وبوجه عام فإن جميع الألفاظ الكلية رموز مركبة .

إن هذا النوع من التحليل يتعلق — كما هو واضح من اسمه « بتحليل الرموز » وليس ما ترمز إليه الرموز . ولو شئنا أن نطلق عليه اسماً آخر لقلنا أنه ، تحليل لغوى » بهدف إلى إزالة الغموض الذى يكتنف استخداماً للغة ، وذلك بإعادة صياغة العبارات المحتوية على المركبات اللغوية (الرموز المركبة) فى عبارات أخرى أكثر تحديداً ودقة لا تظهر فيها هذه الرموز المركبة . ولعل خير مثال لهذا النوع من التحليل هو نظرية الأوصاف المحددة عند رسل التى عرضناها بشئ من التفصيل فى الباب السابق ، ولعلنا لاحظنا حينذاك أن هذه النظرية كانت تهدف — كما يقول رسل — إلى « إيجاد فكر دقيق وتحلل ليأخذ مكان الأفكار المتبسة إلى حد ما ، تلك التى تكون فى أدمغة معظم الناس فى معظم الأوقات »^(٢) . فالجملة « مؤلف ويثرلى هو سكوت » تلك التى ترد فيها الجملة الوصفية « مؤلف ويثرلى » يمكن ترجمتها إلى « هناك كائن واحد وواحد فقط كتب ويثرلى . وأن سكوت مطابق مع هذا الكائن » أو بصورة أدق « ليس من الكاذب دائماً بالنسبة لـ س أن س كتب ويثرلى ، ومن الصادق دائماً بالنسبة لـ ص أنه إذا كان ص يكتب ويثرلى لكان ص متطابقاً مع س ، وأن سكوت

متطابق مع س «^(١)». ففى هذا التحليل نلاحظ أن العبارة الوصفية « مؤلف ويثقل » قد انمحت تماماً . كما أن لفظ « مؤلف » لم يرد على الإطلاق فى العبارة الجديدة .

ونلاحظ هنا أن مثل هذا التحليل متصل بالقاعدة الكبرى فى تحليلات رسل وهى « نصل أوكام » . مثله فى ذلك مثل التحليل الردى ، ولكن على حين كانت فى هذا الأخير قاعدة أنطولوجية عامة . فهى فى التحليل الرمزي كانت تستهدف أساساً إلى أمر آخر متصل بما أطلق عليه رسل « الحد الأدنى من المفردات »^(٢) . وما يقصده رسل بالحد الأدنى من المفردات لنسق معين « مجموعة حدود تحوز الخاصيتين التاليتين : (أ) لا يمكن أن يتم تعريف أى حد منها على أساس غيرها من الحدود ، و (ب) يمكن التعبير — بواسطة هذه الحدود جميعاً . وليس بواسطة فئة فرعية منها — على جميع القضايا فى النسق المتاح »^(٣) . وبوجه عام يمكن القول أن الحد الأدنى من المفردات هى تلك الحدود التى لا يمكن تعريفها بحدود أخرى ، وتكفى جميعها لكل متطلبات نسق معين . وعلى سبيل المثال ، نأخذ مرة أخرى تحليل الأعداد الأصلية فى حدود فئات الفئات ، ذلك التحليل الذى أشرنا إلى جانبه الانطولوجى فى التحليل الردى . فن المعروف أن « بيانو » قد اختزل مفردات الحساب (الذى رد إليه الرياضيات جميعها) إلى ثلاثة حدود : الصفر والتالى والعدد ، فوجد فريجه وكذلك رسل ووايتهد فى « برنكيما ماتماتيكا » أنه حتى هذه الحدود ليست ضرورية ، وأن الحد الأدنى من المفردات الخاصة بالرياضيات هى نفس الحد الأدنى من المفردات الخاصة بالمنطق^(٤) ، ويمكن الكشف عن الحد الأدنى للمفردات فى جميع العلوم الأخرى .

وهناك وسيلتان للوصول إلى هذا الحد الأدنى من المفردات صرح رسل بأولاهما ، ولم يذكر الثانية بشكل صريح . الوسيلة الأولى هى التعريف الأسمى . فإذا كان للفظ تعريف أسمى أمكننا أن نستبدل به الجملة التى تكون تعريفاً له ، وإذا كانت هذه الجملة محتوية على ألفاظ لها تعريفات اسمية أمكننا أن نستبدل بها الجملة التى هى تعريفات لها ، وهكذا حتى لا يكون للألفاظ المتبقية أى تعريفات اسمية .

O.D., p. 51.

My M.D., p. 14.

R. to Cl., p. 687.

My M.D., pp 14 - 5.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

والوسيلة الثانية هي ما أطلقنا عليه اسم « التحليل الرمزي » . فهذه الوسيلة نعيد صياغة العبارة المحتوية على الرمز المركب بحيث تؤدي هذه الصياغة إلى إبعاد هذا المركب . لأننا لا نكون على معرفة مباشرة بمعناه ، ونضع مكانه ما نكون على معرفة مباشرة بمعناه ، وليس هذا التحليل بالطبع تعريفاً اسمياً ، لأنه لا ينطوي على شيء من التعسف كما هو الحال في التعريف الاسمي . ومن أمثلة ذلك تحليل رسل للأعداد الأصلية في حدود فئات الفئات . وكذلك نظرية الأوصاف . فتحليل العبارة « مؤلف ويقرئ هو سكوت » في الصورة المبسطة « هناك شخص واحد وواحد فقط كتب ويقرئ ، وهذا الشخص هو سكوت » قد أدى إلى الاستغناء تماماً عن لفظ « مؤلف » . وما دما نستطيع الاستغناء عنه فليس هو إذن من الحد الأدنى من المفردات التي نرغب في الوصول إليها . وبذلك يمكننا القول بأن هذه الوسيلة هي كالوسيلة السابقة تهدف إلى اختزال عدد المفردات إلى الحد الأدنى .

والآن هل نستطيع القول أن ما أطلقنا عليه هنا « التحليل الرمزي » هو نفس ما أطلق عليه ويتز « التعريف السياقي » ؟ وقبل أن نجيب على هذا السؤال يجب أن نشير إلى أن « ويتز » يعتبر التعريف السياقي نوعاً من التعريف الاسمي ، حيث إنه يميز بين نوعين للتعريف السياقي ، الأول هو التعريف الجاري أو القاموسي ، والتعريف السياقي أو تعريف الرموز في الاستخدام . ولذين النوعين خصائص مشتركة فيما عدا خاصية واحدة يختص بها التعريف الجاري أو القاموس هي التعسفية Arbitrariness^(١) وبذلك لا يكون التعريف السياقي تعسفياً .

ولا شك أن مثل هذا التقدير من جانب ويتز صحيح إلى حد كبير ، لكن ثمة ملاحظة واحدة لا بد من إبدائها هنا . وقد تبدو هذه الملاحظة شكلية إلى حد ما . إلا أنها تتصل في الواقع بأهداف التحليل التي أراها غير منفصلة عن معنى التحليل . وهذه الملاحظة تتعلق بقول ويتز بأن هذا النوع من التحليل - الذي شرحه شرحاً طيباً في الواقع - هو « تعريف سياقي » . فقد أشرنا مراراً إلى أن التعريف أياً كان نوعه - على الأقل كما أفهمه - لا يهدف إلى استبعاد ما تقوم بتعريفه سواء كان « مركباً غير لغوي » أو « مركباً لغوياً » أو « لفظاً » من الألفاظ ، لأن ما يهدف إليه

التعريف دائماً هو مجرد توضيح المركب أو اللفظ . إلا أن تحليل رسل للمركبات الرمزية أو اللغوية كان يهدف إلى الاستغناء عن هذه المركبات . ففي تحليله للعبارات المحتوية على عبارات وصفية - مثلاً - لم يكن يهدف إلى مجرد تعريف هذه العبارات بما تحويها من عبارة وصفية ، بل ليغير من شكلها بترجمتها إلى عبارة أخرى لا تظهر فيها على الإطلاق هذه العبارة . لأننا لا نكون على معرفة مباشرة بمعنى هذه العبارة . فنحن لا نكون على معرفة مباشرة بمعنى « المربع المستدير » في « المربع المستدير غير واقعي » ، إلا أننا نكون على معرفة مباشرة بمعنى « مربع » ومعنى « مستدير » . فلوقمنا بترجمة هذه الجملة إلى « شيء يجمع بين كونه مربعاً وبين كونه مستديراً . وأن هذا الشيء غير واقعي » لتخلصنا تماماً من الرمز المركب « المربع المستدير » ، بكل ما يتصل به من متعلقات ميتافيزيقية . فليس الأمر هنا مجرد « تعريف » ، لأنه لو كان كذلك لظل « المربع المستدير » كائناً . لأن ما قمنا به لا يعلم كونه مجرد توضيح لمعناه داخل هذه الجملة . فإيحب أن نلاحظه هنا هو أن قاعدة « نصل أوكام » لا تزال - كما كانت في التحليل الردي - قاعدة هامة ، ولو وضعنا ذلك موضع الاعتبار ، لما استطعنا إن نقول أن مثل هذا التحليل هو « تعريف سياق » . ومن هنا أرى وصف هذه العملية التحليلية من جانب وتيز بأنها « تعريف » وصف غير ملائم ، لأنه لا يعطى أغراض التحليل الأهمية التي تستحقها . وباستثناء هذه الملاحظة فإنني متفق على كل ما يراه ويتر في هذا الجانب من منهج رسل :

ولعل هذا ما يقودنا إلى التساؤل عما إذا كان التحليل الرمزي منفصلاً تماماً عن الاعتبارات الانطولوجية التي كان يعالجها التحليل الردي . والواقع أننا نستطيع أن نميز بين الجوانب اللغوية في تحليلات رسل والجوانب الانطولوجية فيها ، إلا أننا لا نستطيع أن نفصل تماماً بين هذه الجوانب وتلك ، فإن للجوانب اللغوية خلفيتها من الجوانب الانطولوجية . وخير مثال مع ذلك نظرية الأوصاف .

وننتهي إلى القول بأن صورتى التحليل اللتين شرحناهما ليستا مستقلتين تماماً إذا وضعنا في الاعتبار الأغراض التي تهدف كل منهما إلى تحقيقها . فقد تلقيان - بل أنهما تلتقيان بالفعل - عند نقطة يكون الهدف لهما واحداً ، على الرغم من اختلاف المادة التي يقومان بتحليلها ، فإحدهما تحلل الرمز والأخرى ما يرمز إليه . ولكن - لا يعنى

ذلك بالطبع أنهما متطابقتين في جميع الأهداف كما بينا ذلك في عرضنا لهما .
ونختم حديثنا عن معنى منهج التحليل عند رسل بالقول بأننى لا أدعى هنا أن
هذا التفسير يعبر عن كل ما كان يقصده رسل بهذا المنهج ، ويعقق جميع الأغراض
التي كان يهدف إليها من تحليلاته . فقد يرى من يرى أن هناك أغراضاً أخرى
وبالتالى معانى أخرى للتحليل قد لا تنطوى تحت هذا التفسير . إلا أننى أقول ما
قاله ويتر حين وضع تفسيره لهذا المنهج إن هذا التفسير لا يعدو كونه مجرد « فرض »
يتعلق بنظرية التحليل عند رسل . وهذا الفرض جاء نتيجة استقراء للمجالات الكبرى
التي طبعه فيها . وبعد ملاحظات حاولنا أن نضمن لها الدقة بقدر المستطاع .
وهذا التفسير أو « الفرض » مرتبط بالأغراض التي ذكرناها للتحليل ، ولهذا فهو لا يضع
في الاعتبار مجرد الطريقة التي يمارس بها رسل منهجه التحليلي ، بل وأهم الأغراض
التي كان يهدف إليها من وراء هذه الممارسة .

الفضل الثاني

منهج التحليل : طبيعته وأدواته

كان حديثنا في الفصل السابق يهدف إلى تقدم معنى منهج التحليل عند رسل بوجه عام ، وذلك مجرد محاولة لتحديد المقصود بهذا المنهج ، وأهم الأغراض التي كان يهدف رسل إلى تحقيقها من تطبيقه له . إلا أن هناك في الواقع بعض المسائل الهامة التي تحتاج إلى إلقاء الضوء عليها حتى تبدو الصورة التي نحاول رسمها لهذا المنهج واضحة قدر الإمكان . وفي هذا الفصل سنتناول شرح بعض الجوانب الرئيسية لهذا المنهج كأدواته وأهميته الفلسفية ، وبأى معنى يكون هذا المنهج منهجاً علمياً في الفلسفة . حقيقة أن الحديث عن طبيعة منهج التحليل قد يثير العديد من المشكلات التي قد لا نجد لبعضها حلولاً مرضية ، ذلك لأن رسل - كما أشرنا إلى ذلك من قبل - لم يوضح لنا بأى نوع من أنواع التفصيلات - جوانب هذا المنهج « الجليد » في الفلسفة ، كما أن ما قد نفهمه من خلال التطبيقات قد يحتمل تفسيرات متعددة متعارضة يمكن أن يجد كل تفسير لنفسه ما يبرره . لذلك أقول إن بعض المشكلات التي سنعرض لها هنا قد لا تنتهي فيها إلى حلول مقنعة و مرضية ، إلا أنني أجد في مجرد إثارتها ما قد يلقى الضوء على طبيعة منهج التحليل عند رسل ، وقد يساهم في وصفه حتى ولو بدت هذه المساهمة سلبية إلى حد ما .

ولتبدأ بمشكلة من هذا النوع أضربها على الوجه التالي : التحليل هل هو « منهج » أم « مبدأ » ؟ هذا السؤال قد يبدو غريباً إلى حد كبير ، فهو يثير مشكلة بدون داع ، فما الذي بدعونا إلى إثارة هذه المسألة ؟ وما المقصود بها ؟ وما الفرق بين « المنهج » و « المبدأ » ؟ وهكذا يجزئنا سؤالنا « اللا ضروري » إلى مشكلات فرعية لا حصر لها مما قد يؤدي ببعض إلى القول بأن مثل هذا السؤال يثير مشكلة زائفة لا معنى لها ، ولا يجب أن تثار مشكلة من هذا النوع حول « منهج » التحليل . إلا أننا - مع ذلك كله - لا نجد في هذا

السؤال غريبة أو افتعلا ، بل هو مدخل ضرورى لمحاولة فهم طبيعة هذا « المنهج » وتقديم وصف ملائم له .

والآن لنبدأ بتحديد الفرق بين « المنهج » و « المبدأ » . إننى أعنى بالمنهج هنا طريقة منظمة فى التفكير ، يمكن صياغتها وتطبيقها ، وتؤدى إلى تحقيق أهداف محددة . ولعل هذه الصياغة العامة لمعنى « المنهج » تختلف إلى حد كبير عما يمكن أن تقدمه لمعنى « المبدأ » الذى اقصد به هنا فكرة معينة يبدأ بها الباحث وتوجه طريقه فى التفكير بلوغ أغراض معينة . فمن الواضح هنا أن أهم ما يميز المنهج عن المبدأ هو أنه قابل لأن يصاغ فى قواعد محددة وخطوات مرتبة ، بينما لا يكون الأمر كذلك بالنسبة للمبدأ . فهذا الأخير مجرد فكرة عامة تكون فى ذهن الباحث عما يقوم به من عمل ، إلا أنها توجه طريقه نحو الهدف الذى يرى إليه دون أن يلتزم فى ذلك بقواعد دقيقة وخطوات محددة . وهنا يظهر لنا الفرق بين القولين « منهج التحليل » و « مبدأ التحليل » . فلو كان التحليل منهجاً لكان فى الإمكان — بل قد يرى البعض أنه من الضروري — أن يصاغ فى قواعد دقيقة ، وأن تكون له خطوات المحددة وأهدافه الواضحة . أما لو كان « مبدأ » لما كان من الضروري أن تكون له هذه القواعد وتلك الخطوات ، ولكانت أهدافه أقل تحديداً ، بل قد لا تكون له مادة موضوع محددة .

إننا نستطيع أن نقول عن « جورج مور » أنه لم يستخدم التحليل بوصفه منهجاً ، لأنه لم يكن من أصحاب المناهج الفلسفية ، وهذا هو سر ثورته الفلسفية^(١) . فهل نستطيع القول بأن أسلوب زميله رسل كان شبيهاً بهذا الأسلوب الذى اتخذه مور ؟ لعل الإجابة الواضحة على هذا السؤال يجب أن تكون بالنفى ؟ ذلك لأن رسل كان يصطنع « منهجاً » عاماً طبقه فى صورته العامة على مجالات متنوعة — فى المسائل الرياضية والمنطقية واللغوية والميتافيزيقية على حد سواء . فالتحليل عند رسل لم يكن — كما هو عند مور — « مبدأ » بل « منهجاً » منطقياً عاماً يهدف إلى إقامة صرح الفلسفة العلمية التى ييشر بها .

إلا أن التسليم بذلك قد يؤدى بنا إلى مشكلة أخرى وهى : إذا كان رسل قد استخدم التحليل بوصفه « منهجاً » فما نوع هذا المنهج ؟ ذلك لأن أى منهج جديد فى الفلسفة لا بد أن نواجهه بالاختبارات التى يمكن تطبيقها على أى منهج . فقد ذهب « فرتز »

إلى أن المعنى المألوف « بالمنهج » يتسع ليشمل وظيفتين : منهج الكشف وهو طريقة فنية جديدة للبحث تكشف عن الوقائع التي هي غير معروفة حتى الآن . أو منهج البرهان Proof وهو طريقة فنية أو إجراء يهدف إلى البرهنة على صدق قضايا معينة لم يتم البرهنة عليها حتى الآن بصورة قاطعة . ويمكن أن نأخذ إجراءات المنطق الاستنباطي والاستقرائي كأمثلة لهذا النوع الأخير . فإذا كان منهج رسل يحقق وظيفة من هاتين الوظيفتين - أو كليهما - لأمكن تبرير تسميته « بالمنهج »^(١) ولو ما أمكن ذلك لكان من الضروري أن نبحث عن قواعده وخطواته حتى نكون على بينة بما إذا كان يمكن أن تكتمل له مقومات المنهج المألوف أم تعوزه بغض هذه المقومات .

يقول رسل في محاضراته عن « معرفتنا بالعالم الخارجي » التي نشرت مع بعض المحاضرات الأخرى في كتابه الذي يحمل نفس عنوان هذه المحاضرة .

إنني أريد في هذه المحاضرة تطبيق المنهج المنطقي التحليل على مشكلة من أقدم مشكلات الفلسفة ، أعني مشكلة معرفتنا بالعالم الخارجي . أن مألوي لأقوله في هذه المشكلة لا يصل إل أن يكون إجابة من نوع محدد ودجماً طبق ، بل ما أهدف إليه هو تحليل المسائل التي تتضمنها هذه المشكلة وصياغة هذه المسائل ، مع إيضاح الاتجاهات التي يمكن أن نشد فيها الدليل . ولكن على الرغم من أن ليس هناك حل محدد حتى الآن ، فإن ما يمكن أن يقال في الوقت الراهن يبدو أنه يلقى ضوءاً جديداً تماماً على المشكلة . وهذا أمر لا بد منه ، ليس في البحث عن الإجابة فحسب ، بل أيضاً في مسائلتنا التمهيدية المتعلقة بأى جزء من أجزاء مشكلتنا يمكن أن تكون له إجابة قد نستطيع التثبت منها^(٢) .

ويستفاد من هذا النص أن « منهج » التحليل قد لا يقدم لنا إجابة محددة وقاطعة لمثل هذه المشكلات ، بل أنه « يحلل » هذه المشكلة بغرض إلقاء ضوء جديد تماماً عليها . وهذا أمر ضروري لسببين : لمحاولة البحث عن الإجابة المطلوبة ، ولعرفة الأجزاء التي يمكن أن نجد لها حلاً يمكن إثبات صحته . وكأن التحليل هنا يهدف إلى فرز أجزاء

Fritz, Ch., Bertrand Russell's Construction of External World, PP. 201 -2.

(١)

تعتبر مناقشة فريزر لمنهج رسل من هذه الزاوية ممتازة ، كما يعتبر تقييمه لهذا المنهج دقيقاً وشافياً مع تفسيره لمعنى هذا المنهج صموئياً ومنهج البناء المنطقي بوجه خاص .

OK. of EW., 72.

(٢)

المشكلة وتقسيمها إلى مشكلات فرعية صغيرة يمكن أن نجد لبعضها حلاً ولا نجد حلاً لبعضها الآخر . وإذا ما صحح ذلك فكيف يتم لنا التمييز بين هذين النوعين من المشكلات ؟ يقول رسل .

.. إن كل مشكلة فلسفية — حين تخضع لتحليل وتفحص الضروريتين — تظهر ..
على أنها ليست مشكلة فلسفية حقيقية على الإطلاق، وإما أن تكون مشكلة منطقية بحتة ..
نستخدم فيه هذا اللفظ ^(١) .

وتمة ملاحظتان هامتان نلاحظهما في هذه الفقرة : الأولى . أننا لا يجب أن نفهم من ذلك أن رسل يبعد كل المشكلات الفلسفية التي لا تدخل بين المشكلات «المنطقية» : ذلك أن المشكلات الفلسفية التي بحثها رسل بمنهج الجديد هي بالفعل مشكلات فلسفية . فقد طبق رسل منهجه على كثير من هذه المشكلات كمشكلة طبيعة المادة والعقل والمكان والزمان وغيرها ، وكل ما هنالك أن فحص هذه المشكلات يمكن أن يترد إلى تحليل الوقائع والقضايا التي تنطوي عليها . فلنأخذ هنا إزاء إصلاح أساسى لمادة موضوع الفلسفة : بل إزاء منهج جديد لفحص تلك المادة ^(٢) . والثانية : إن الصفة المميزة للمنهج التحليلي هو أنه يعطى للمنطق أهمية رئيسية ، تلك الأهمية التي جعلت رسل يطلق على إحدى محاضراته المنشورة في « معرفتنا بالعالم الخارجي » اسم المنطق جوهر الفلسفة ^(٣) ، وهنا يجب أن نفهم المنطق بالمعنى الذي شرحناه في الباب الثاني من هذا الكتاب ، وليس بالمعنى المستخدم به في المنطق التقليدي .

وقد أشرنا إلى أن المنطق عند رسل يشتمل على جزئين : فهو يعالج تلك التقريرات العامة التي تتعلق بكل شيء دون الإشارة إلى شيء بعينه أو عمول بعينه أو علاقة بعينها ، مثل النسق الاستنباطي الذي طوره في « برنكييا ماتماتيكا » ، أما الجزء الثاني فيعالج تحليل الصور المنطقية وإحصاءها : أي أنواع القضايا والأنماط المتعددة للوقائع

ibid., p. 42.

(١)

Fritz, op. cit., P. 206.

(٢)

Ibid., P. 202.

(٣)

وتصنيف مكونات الوقائع^(١) ويعتقد « فرتز » أن الجزء الثاني من هذا المعنى هو جزء من منهج التحليل عند رسل . لأنه يرى أن هذا الجزء ما هو إلا وجهة نظر فلسفية عن العالم أكثر من كونه منهجاً لاكتشاف هذه الوجهة من النظر ، فهي نتيجة لمنهج ما أكثر من أن تكون منهجاً في حد ذاتها^(٢) .

إلا أننا لو أخذنا هذا الجزء من المنطق على أنه مرتبط بمنهج التحليل على أقل تقدير ، لساعدنا ذلك على معرفة طبيعة هذا المنهج من زاوية المحركات التي نحاول تطبيقها عليه : فلا شك أن تحليل الوقائع والقضايا المعبرة عنها سيؤدي بنا إلى اكتشاف بنية هذه الوقائع ، وهذه الوظيفة التي يقوم بها التحليل هنا هي إذن وظيفة كشف عن بنية الوقائع في العالم : ولو صح ذلك لكان في إمكاننا الآن أن نقرر أن رسل كان يستخدم التحليل بوصفه « منهجاً » ومنهج « كشف » في أساسه . ولو وضعنا في اعتبارنا أيضاً أن رسل لم يكن يعتبر التحليل مجرد منهج للتوضيح فحسب . بل كان بعده منهجاً يؤدي بنا إلى معرفة جديدة ما كان يمكن أن نصل إليها بدونها . لكان لدينا مبرر للقول بأنه منهج يكشف عن حقائق جديدة لم تكن معروفة لنا من قبل . وهذا ما يحقق أحد المحكين اللذين يقدمهما فرتز لأى منهج .

هذه النتيجة التي وصلنا إليها هنا ليست هي في الواقع من نوع النتائج المقاطعة الدجماطيقية . بل هي أقرب — مرة أخرى — إلى الفرض . إلا أنه فرض له ما يبرره أكثر من الفرض المناقض له . وهذه النتيجة تفقدنا بدورها إلى مشكلة أخرى تتعلق بخطوات هذا المنهج وقواعده وأدواته وبرجه عام .

وفيما يتعلق بمشكلة الخطوات ، فإننا للأسف لانجد عند رسل ذكراً أو إشارة إلى مثل هذه الخطوات : ولا ندرى في الواقع ما إذا كان من الضروري أن تكون هناك خطوات محددة لهذا المنهج أم أنه منهج « جديد » غير تقليدي ، يتحرر من صبه في تلك القوالب المحددة . ومهما يكن من أمر ، فإننا نستطيع من خلال تطبيقات هذا المنهج أن نضع خطوطاً عامة لتلك الخطوات التي « قد » تكون لمنهج التحليل ، وليس المقصود بتقديم

هذه الخطوط أن تكون الاحتمال الوحيد الذى يمكن أن يكون لهذه الخطوات : بل المقصود هو وضع مجرد نقطة مرنة « ممكنة » مثل هذه الخطوات ، وذلك من خلال الممارسة الفعلية لهذا المنهج فى أهم المجالات التى حاول رسل أن يطبقه فيها .

١ - البدء بمركب :

لا معنى للتحليل إلا حين يكون الشيء المراد تحليله مركباً ، لأنه لو كان بسيطاً على وجه لا يملك معه وسيلة لتحليله إلى ما هو أبسط ، فلن يكون مجال موضوعاً لأي تحليل . فالتحليل لا يجد له مجالاً إلا فى المركبات . وهذا ما يؤكد رسل بطريقة صريحة حين يقول « إن كل التحليل لا يكون ممكناً إلا بالنظر إلى ما هو مركب »^(١) وعلى ذلك تكون أول خطوة من خطوات التحليل هو أن يكون ما نخضعه للتحليل مركباً ، وإلا لاستحالت عملية التحليل ، ولأدى ذلك إلى الخلط بين التحليل والتعريف ، وهذا ما لا يقر به رسل .

٢ - حل المركب إلى عناصره :

وقد تكون هذه الخطوة الواجبة الواضحة لعملية التحليل كلها ، بل قد يكون المفهوم من كل عملية التحليل هو أنها عملية حل المركبات إلى أجزائها أو عناصرها . ومن المفروض أن هذه العناصر أو الأجزاء « بسيطة » ونكون - من الناحية الإستمولوجية - على معرفة مباشرة بها ، كما أنها تعتبر من الناحية الميتافيزيقية المكونات القصوى لتلك الأشياء المركبة . ولعل من أوضح الأمثلة على ذلك تحليل رسل للمادة والعقل ، فهو فى تحليله هنا إنما يحل هذين المركبين إلى عناصرهما البسيطة . مع إظهار خصائص هذه العناصر والعلاقات الكائنة بينها ، فظهرت « الأحداث » - مثلاً - على أنها تلك العناصر البسيطة التى تشكل المكونات القصوى لكل من العالم المادى والذهنى .

ولكن حين نتحدث عن العناصر « البسيطة » فإننا لا نغنى أننا قد حللنا المركبات إلى « أبسط » العناصر التى لا تقبل مزيداً من التحليل ، فقد لا تكون هذه العناصر البسيطة « بسيطة » بشكل مطلق ، بل قد تكون قابلة لتحليل أبعد ، إلا أننا لا نجد طريقة

في الوقت الراهن لتحليلها أبعد من ذلك . فالبساطة هنا في الواقع ليست ببساطة « مطلقة » بل ببساطة نسبية .

٣ - المطابقة بين المركب وعناصره

إذا كانت الخطوة الثانية تضع أمامنا المركب وعناصره : فإن هذه الخطوة الثالثة تقرر التطابق بين المركب وعناصره : أى تقرر الهوية بينهما . وهذا التطابق يلعب دوراً رئيسياً في تحليلات رسل ، حيث إنه عند رسل تطبيق لمبدأ من المبادئ الهامة في فلسفته وهو مبدأ الاقتصاد^(١) ، لأنه ما دام هناك تطابق بين نوعين من الأشياء فليس هناك ما يدعو إلى تقريرهما معاً ، بل نكتفى بتقرير أحدهما . ولما كانت العناصر هو ما نبحث عنه لأنها هي الأوليات اليقينية التي نكون بها على معرفة مباشرة - وليس المركب الذي بدأنا به ، فإننا لا بد أن نكتفى بتقرير تلك العناصر دون هذا المركب . ولعل هذا هو من الأهداف الرئيسية الذي يهدف التحليل لتحقيقها .

وقد يأخذ التطابق بين المركب وعناصره صورة « التعريف » ، إلا أن - « التعريف » هنا لا يعد كونه تمييزاً مختصراً عن نتيجة التحليل ، وليس هو في حد ذاته المقصود بالتحليل : فحين نصل عن طريق التحليل إلى أن « العدد » ينحل في النهاية إلى الفئات . فإننا قد نعبر عن التطابق هنا على صورة تعريف للعدد فنقول مثلاً أن « العدد هو فئة الفئات المتشابهة » ، وبالمثل فإننا حين نصل إلى تحليل الشيء المادى إلى فئة مظاهره مثلاً فقد نلخص هذا كله بالقول أن « الشيء هو فئة مظاهره » ، وقد يأخذ هذا التطابق أيضاً صورة قرينة من التعريف مثل التكافؤ . فتحليلنا للجملة التي ترد فيها عبارة وصفية مثل « مؤلف ويثرل هو سكوت » إلى « شخص واحد على الأقل كتب ويثرل » . وشخص واحد على الأكثر كتب ويثرل وهذا الشخص هو سكوت » يعنى أن العبارتين متكافئتان .

ويتضح من ذلك أن هذه الخطوة تكمل الصورة العامة لنتج التحليل وترتبط بمبدأ هام من مبادئ التحليل وهو مبدأ الاقتصاد المنطقي أو نصل أوكام . فهذه الخطوة هي التي نحول لنا تطبيق هذا المبدأ لاستبعاد المركبات سواء كانت مركبات غير لغوية تحقيقاً لهدف

اختزال عدد الكائنات في العالم، أو مركبات لغوية تحقيقاً لهدف الوصول إلى « الحد الأدنى من المفردات » : وهذا في اعتقادنا من أهم ما يهدف إليه التحليل عند رسل .

هذا هو مجرد مشروع خطة « ممكنة » لخطوات منهج التحليل ، ولا ندرى أن رسل كان سيوافق عليها لو كان قد قدر له أن يطلع عليها ، أم أنه كان سيرفض أن يوضع منهجه « الجليد » في مثل هذه الحدود الدجماطيقية التي كان ينفر منها دائماً ، ومهما يكن من أمر موافقة رسل أو معارضته ، فإن هذا المشروع يستوحى بوجه عام تطبيقاته لهذا المنهج ، والنتائج التي توصل إليها من تحليلاته لأهم المشكلات التي عاجلها بذلك المنهج .

ولنترك الآن هذا النوع من المشكلات التي يصعب الفصل في أمرها ، لنتناول مشكلات أخرى قد تكون أقل جدلاً إلا أنها أكثر أهمية . ومع ذلك فهي لا تخلو من مشكلات فرعية متعددة سوف نحاول أن نتجنبها ما استطعنا إلى ذلك سبيلاً . وسوف نعرض فيما يلي لثلاث مسائل : تتعلق الأولى بما يسمى أدوات التحليل ، وتتناقش الثانية مدى أهمية منهج التحليل في الفلسفة ، وتعرض الثالثة لوجهة نظر رسل في التحليل بوصفه منهجاً علمياً .

أولاً : أدوات التحليل

أعني بأدوات التحليل المبادئ أو القواعد أو كل ما استعان به رسل على تحقيق منهجه التحليل . فلا شك أن رسل في اصطناعه لهذا المنهج قد لجأ إلى القواعد والمبادئ لكي يحقق هذا المنهج ، فكانت هذه القواعد أو المبادئ بمثابة الأدوات التي استعان بها في ممارسته لهذا المنهج بالصورة التي شاءها . إن رسل يدعى أن منهجه التحليلي « محدد تماماً » ويمكن تجسيده في قواعد ^(١) ، إلا أنه للأسف لم يقدم لنا من هذه « القواعد » سوى قاعدة واحدة وهي المعروفة باسم « نصل أو كام » ، ومن جانبنا فلإننا لم نعر على أية قاعدة أخرى متميزة يمكن إضافتها إلى هذه القاعدة الوحيدة . حقيقة أننا نستطيع التحدث عن قواعد أو مبادئ أخرى مثل مبدأ الرد ، ومبدأ البناءات المنطقية ، إلا أن هذين المبدأين — إن كانا متميزين — فهما في الواقع صورتان من الصور الذي يظهر بها نصل أو كام ،

أو هما على أقل تقدير لازمان عنه بطريقة مباشرة . ولا كان مبدأ الرديعى نفس ما يعنيه فصل أوكام ومبدأ البناءات معاً ، فإننا سوف نكتفى بالحديث عن قاعدة فصل أوكام ومبدأ البناءات .

وثمة أداة أخرى ليست هى بمبدأ أو قاعدة ، إلا أنها ذات أثر واضح فى إظهار طبيعة هذا المنهج ، أعنى « اللغة المثالية » أو « اللغة المنطقية » . بل لعل وصف منهج التحليل بأنه « منطقي » آت فى أساسه من اصطناعه لهذه اللغة . ولذلك فإننى أرى وضع هذه اللغة بين ما نسميه أدوات التحليل . وعلى ذلك يكون حديثنا عن أدوات التحليل مشتملاً على ثلاث أدوات هى : فصل أوكام ، والبناءات المنطقية ، ثم اللغة المثالية :

١ - فصل أوكام . Occam's razor .

لعل قاعدة « فصل أوكام » قد ترددت كثيراً طوال ما قلناه حتى الآن ، بل لعل معناها وأهميتها فى فلسفة رسل قد اتضحت بصورة جلية خلال حديثنا عن تطبيقات رسل لمنهجه وعن تفسيرنا لمعناه . ولا نجد بأساً هنا من إلقاء مزيد من ضوء عليها نظراً لأهميتها فى منهج رسل التحليل . ولكن ما يجب أن نسلط عليه الضوء الساطع هو حقيقة هذه القاعدة وأصلها . أو بوجه عام قصة هذا « الفصل » الذى يلعب هذا الدور الخطير فى الفلسفة المعاصرة .

يطلق على هذه القاعدة اسم « فصل أوكام » نسبة إلى وليم أوكام William of Ockham وهو فيلسوف إنجليزى عاش فى العصر المدرسى فى النصف الأول من القرن الرابع عشر . اختلف المؤرخون فى سنة ميلاده ، وعادة ما يقال إنه ولد عام ١٣٠٠ ، إلا أن الوثائق التى تم اكتشافها حديثاً تخبرنا بأنه كان قد عين مساعد شماس فى كنيسة فى ٢٦ فبراير عام ١٣٠٦ . درس فى أكسفورد فى سن مبكرة حيث ظل بها من عام ١٣١٥ حتى ١٣٢٣ ، وحصل على ما جستبر فى اللاهوت ، ولكنه لم يشغل أى عمل رسمى فى اللاهوت . وقد عارض أوكام البابا وهرب من بطشه إلى ميونخ ، وكتب هناك سلسلة من الكتب يهاجم فيها البابا ، ولقد حاول الإمبراطور لودويس البافارى Louis of Bavaria الصلح بينه وبين البابا ، ودخل فى مباحثات مع البابا بينديكت Benedict محاولاً أن يجد الأعذار لماضى أوكام ، وأخيراً قبل أوكام الشروط المذلة التى فرضها عليه البابا

كليمنت Clement السادس . وقد مات أوكام عام ١٣٤٩ . ودفن في كنيسة الفرنسيسكان . في ميونيخ . ثم نقل نعشه حوالى ١٨٠٢ ، حيث أخذت رفاته إلى مكان لا يزال مجهولاً^(١) .

وقد كان أوكام كالفلاسفة الاسكولائيين في القرن الثالث عشر والرابع عشر لاهوتياً بهم بالمشكلات الإستمولوجية والميتافيزيقية . كما كان أيضاً كفلاسفة عصره بهم بالبحث في وجود الله وصفاته وعلاقته بمخلوقاته وبمعرفة العالم وصانعه . ويعتبر منطق أوكام الجزء المتطور في أعماله . بل هو أساس فلسفته ، وينسب إليه « سو » منهجاً في تتبع المعرفة يسميه « منهج التحليل »^(٢) .

ولا يهتأ هنا التحدث عن فلسفة أوكام ، بل ما يهتأ هو « نصل أوكام » . يتخذ نصل أوكام عند رسل وغيره من الفلاسفة المحدثين والمعاصرين الصيغة التالية « لا يجب أن نكثر من الكائنات بغير ضرورة » . وغالباً ما يرد هذا التعبير وكأنه هو التعبير الذى استخدمه ولهم الأوكامى نفسه ، إلا أن المهتمين بفلسفة العصور الوسطى يشكون كثيراً في هذا الأمر . بل وأثبت بعضهم - بعد دراسات مضمينة ومدققة - عدم صحة هذا الخطأ المشهور الذى بدا وكأنه حقيقة لا تقبل الإنكار . وحسبنا هنا أن نشير إلى ثلاثة أبحاث عن « نصل أوكام » قام بها المتخصصون في فلسفة العصور الوسطى ، إثبات للباحث « و. م. ثوربورن » ، والثالث تعليق صغير للباحث « س. د. بورنز » وقد نشرت هذه الأبحاث الثلاثة في مجلة « مايند » عام ١٩١٥ و ١٩١٨ :

وقد بدأ « ثوربورن » إثارة هذا الموضوع ببعض « الملاحظات » عن « نصل أوكام »^(٣) قائلاً بأن كل كتاب حديث في المنطق تقريباً إنما يضع بين سطوره الألفاظ « لا ينبغي أن نكثر من الكائنات بدون ضرورة » *Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*

(١) هذه المعلومات التاريخية من بحث :

Saw, R.L., "William of Ockham" *Critical history of Western Philosophy*, edited by :

D.J. O'Connor, The Free press for Glencoe, Collier-Macmillan Co., London 1964,

PP. 124 - 5.

Ibid., P. 125.

(٢)

Thorburn. W.M., "Ockham's Razo" *Mind*, Vol. XXIV (1091), pp. 280-8.

(٣)

وكان هذه الألفاظ نصاً مقتبساً من ألفاظ وليم الأوكامى . إلا أن أحداً لم بشر إلى أى مصدر من أعمال أوكام . وكان فشلى - والحديث هنا لثوربورن - فى العثور على مثل هذه الصياغة فى كتب أوكام المنشورة قد دفعنى إلى الشك فى أنه قد استخدمها على الإطلاق فى نقده للكائنات . هذا الشك قد أخذ يجد له تبريراً فيما وجدته وفيما لم أجده فى الأعمال الجادة المضنية التى تحدثت عن تاريخ العصور الوسطى . فقد تسابق « هورو » Huareau (فى كتابه عن « الفلسفة الأسكولائية ») و « اردمان Erdmann » (فى كتابه « تاريخ الفلسفة ») و « دى ولف » De wolf (فى كتابه « الفلسفة الوسيطة ») . فى تقديم مجموعة أخرى من الألفاظ على أنها هى التى كان يستخدمها أوكام : لا ينبغي أن نلجأ إلى الكثرة (الكثرة لا يجب اللجوء إليها) بدون ضرورة . non est ponenda pluralitas (or pluralitas non est ponenda) sine necessitate. ولم يذكروا على الإطلاق الصورة الشائعة لما يسمى « نصل المسميات » Novaculum Nominalium . وهذا أيضاً لم يفعله « برانتل » Prantl فى مجموعة اقتباساته الضخمة « تاريخ المنطق » . إلا أن أحد هذه الاقتباسات تشتمل على : لا ينبغي على الإطلاق اللجوء إلى الكثرة بدون ضرورة Nunquam est pluralitas sine necessitate

وينتهى ثوربورن إلى القول بأن من الممكن تماماً ألا يكون أوكام قد استخدم هذه الألفاظ فى أى مكان من كتبه . أو قد يكون من الممكن أنها قد جمعت معاً على يد تلاميذه المتقدمين من مثال « جون بوريدان J. Buridan » أو « بيتر ديللى P. D'Ailly » أو « جابريل بيل G. Biel » ومن المعتقد أيضاً أنه ما زال هناك غموض يحيط بأصل الجملة « نصل المسميات » . والآن ما الذى ترجمه إذن الناطقون بالإنجليزية إلى « نصل أوكام » . ويحتم ثوربورن ملاحظاته بتقديم بعض عبارات مقتبسة من مؤلفات أوكام تعبر عما يسمى قانون الاقتصاد Law of parcimony ، ليس من بينها تلك الألفاظ التى شاعت عن أوكام . وهذه العبارات هى :

- ١ - لا يجب أن نلجأ إلى الكثرة بدون ضرورة .
- ٢ - الكثرة لا يجب اللجوء إليها بدون ضرورة .
- ٣ - لا ينبغي على الإطلاق أن نلجأ إلى الكثرة بدون ضرورة .
- ٤ - مثل هذه الأنواع لا يجب اللجوء إليها بدون داع .

٥ - إذا ما كان شيان يكفيان للتعبير عن الحقيقة كان من شريد أن نلجأ إلى شيء (ثالث) آخر .

٦ - من الخطأ أن نلجأ إلى عدد أكثر فيما يمكن أن نستغنى عنه بعدد أقل .

٧ - المفردات تكفى . وعلى ذلك يكون من الخطأ أن نلجأ عموماً إلى أشياء كلية .

أما البحث الثانى الذى يقدمه لنا « ثوربورن » بعد ذلك بثلاثة أعوام^(١) فيشتمل على مزيد من التفاصيل حول هذه المشكلة . ومزیداً من النصوص التى لا تحد بينها تلك الصورة الشائعة عن « فصل أوكام » . كما أنه يشتمل على مصادر كثيرة ومتنوعة للباحثين القدماء فى العصور الوسطى . ويبدو أن « ثوربورن » فى هذا البحث قد تعدى مرحلة الشك الذى كان يساوره فى بحثه الأول حول إمكان ألا يكون أوكام قد استخدم هذه الألفاظ المعزوة إليه إلى مرحلة اليقين من ذلك . فيصل فى نهاية بحثه إلى نتائج هامة نوجزها فيما يلى^(٢) :

(أ) إن « فصل أوكام » خرافة حديثة . وليس فيه ما يمت بصلة إلى العصور الوسطى . اللهم إلا المعنى العام للصياغة التى ترجع إلى ما بعد العصر الوسيط : (لا ينبغي أن نكثر من الكائنات بلا ضرورة) .

(ب) إن عمر العنوان الإنجليزى « فصل أوكام » يرجع إلى عام ١٨٥٢ حين نشر سير هاملتون كتابه « المناقشات » .

(ج) إن العنوان اللاتينى « فصل المسميات » يرجع إلى قرن قبل ذلك حيث كان ترجمة للعنوان الفرنسى *Rasoir des Nominiaux* الذى استخدمه « كوندريك » Condillac عام ١٧٤٦ .

(د) ١ - إن الصياغة لم تكن معروفة عند أوكام أو عند المدرسين الآخرين .

٢ - تم اختراع هذه الصياغة عام ١٦٣٩ فى أعمال « جون بونس الكوركى » John Ponce of Cork أحد شراح دانز سكوت . وهو غير معروف كثيراً إلا أنه كان يتمتع بمقدرة كبيرة واستعداد مستقل بدرجة عالية .

(١) Thorburn W.M., "The Myth of Occam's Razor", *Mind*, Vol. XXV II (1918) P. 345 - 353.

Ibid., P. 350 - 2.

(٢)

٣ - كان أول من استخدمها بنفس هذه الألفاظ هو جون كلوبرج John Clauberg of Groningen عام ١٦١٤ .

٤ - كان ليبتر أول من استخدمها من حيث ارتباطها بالمذهب الأسى عام ١٦٧٠ .
ويبدو أن هذا الارتباط قد لاقى قبولا منذ بداية القرن الثامن عشر .

٥ - وحتى ذلك الوقت لم يربط أحد أوكام على وجه الخصوص بتلك الصياغة الإسمية ، إلا أن هذا الربط قد حدث منذ عام ١٨١٢ حين كتب «تينيمان» Tennemann في كتابه عن « تاريخ الفلسفة » عن أوكام وقال عنه بأنه قد اتبع قاعدة : « لا ينبغي أن نكثر من الكائنات بغير ضرورة » دون أن ينسب إليه الاستخدام الفعلي لهذه الألفاظ . إن استخدام تينيمان البعيد عن الحذر ، والذي يرجع إلى أخطاء تاريخية للصياغة التي ترجع إلى ما بعد العصر الوسيط ، يبدو أنها قد أدت إلى تضليل « يورفيج » Ueberweg ، وأدت ذلك إلى سوء فهم في بريطانيا . فقد تم ترجمة « مختصر » يورفيج عام ١٨٢٣ على يد « آرثر جونسون » عن نسخة حققها « فونت » عام ١٨٢٩ . ولم يلاحظ « هاملتون » هذا الخطأ التاريخي على الرغم من أنه كتب تحقيقاً عن كتاب جونسون نشر عام ١٨٣٢ . بل أخذ به في الواقع بعد أن اخترع اسم « نصل أوكام » الذي طبقه في البداية على قانون الاقتصاد .

إن عدم الحذر من جانب تينيمان وهاملتون قد أحدث - فيما يقول « ثوربورن » فساداً فلسفياً غاية في الخطورة ، ذلك لأنه قد حول قاعدة في علم المناهج إلى مذهب ميتافيزيقي جازم . وكما أوضح « جون سيتوارت مل » في كتابه عن « فحص هاملتون » . أن قانون الاقتصاد قاعدة منطقية . فن الحماقة أن نجعل البحث معقداً بكثرنا من الموضوعات في البحث ، فنحن لا نعرف من التركيب النهائي للعالم إلا أقل القليل . وبافتراضنا أنه لا يمكن أن يكون أكثر تركيباً مما يبدو . أو أكثر مما لدينا عنه سبب فعلي لا قرأضه ، فإن قيمة هذا التحذير قد وجدت تفسيراً في الاكتشاف الحديث للنظائر الكيميائية . هذا الاكتشاف لابد من إجراءات بوصفه مراجعة مفيدة للجماعية ، والاتجاه نحو تحويل القواعد المنطقية إلى المبادئ الأنطولوجية .

إن هذا التعليق الأخير الذي يحذر من خطورة فهم أقوال أوكام على أنها مبادئ أنطولوجية وليست قواعد منطقية فحسب ، كان موضوع البحث الثالث والأخير من

هذه الأبحاث التي نعرض لها : أعنى بحث « بورنز » ^(١) : ويتفق « بورنز » مع « ثوربورن » على أن العبارات الشائعة المسماة « فصل أوكام » لا وجود لها في كتابات أوكام . ويرى أن تفضيل أوكام للصورة لا يجب أن نلجأ إلى الكثرة تبدو معقولة إلى حد كبير بالنظر إلى شكواه من سكوت الذى أوجد أشياء متخيلة لا وجود لها . فإن « لا ينبغي أن نكثر من الكائنات » تبدو على أنها قاعدة عن « الأشياء الواقعية » . ويبدو أنها تستازم أن الإنسان يستطيع أن يكثر منها ، إلا أن أوكام قد يقول « إذا أنت حاولت جهد طاقك ، فإن العقل لا يمكن أن يحضر إلى الوجود أى شئ » . ولا أن يقدم بمعرفته إياه أى اختلاف بالنسبة للموضوع المعروف .

إن قوة اعتراض أوكام على سكوت هي - فيما يقول « بورنز » - أن المنطق والميتافيزيقا متميزان ، فكل من الشئ والكل « كائناً » . أحدهما « فى الواقع » *in re* والآخر « فى العقل » *in mente* ، ولا يمكن لأحد الزعم بأن لقانون الاقتصاد علاقة بالكائنات إلا إذا كان من أتباع سكوت . ولكن قد يقال إن هذا الأمر هو مجرد ألفاظ . إلا أن الألفاظ بالنسبة لرجل مثل أوكام ليست بغير ذات أهمية ، فقد كان حذراً للغاية فى فصله الأصل ليجعلها يجتزأ « الفروض » فقط . وفى معارضته لسكوت ، كان عليه أن يقول « لا يجب عليك أن تخلق عوالم واقعية كثيرة » . ولكن فى حجته الفلسفية لا يبدو أنه قد نسى مطلقاً جداله فى أن « الكائنات » لا يمكن للمنطق المساس بها .

ونخلص من هذا العرض لتلك الأبحاث الثلاثة إلى أن استخدام اسم « فصل أوكام » بالمعنى الذى يستخلصه به كثير من الفلاسفة المعاصرين - ومنهم رسل - استخدام مفضل إلى حد بعيد . ذلك لأن ما يعزى إليه هذا « الفصل » - إن جاز أن نطلق على عبارات أوكام هذا اللفظ - لم يكن يقصد أن نجتزأ به « الكائنات » ، بل كانت عباراته تقوم بدور منطقي بوصفها قاعدة منطقية منهجية للتقليل من « الفروض » التى لا تدعو الحاجة إليها ، وبعبارة أخرى فإن ما يسمى « فصل أوكام » أو مبدأ الاقتصاد ليس هو بالقاعدة الأنطولوجية التى تطبق على « كائنات العالم » ، بل قاعدة منطقية تطبق على المبادئ التى تفسر بها الكائنات . أما أن نحول هذه القاعدة إلى مبدأ ميتافيزيقي عام ، فهذا يبعدنا كثيراً عن أوكام ، على وجه لا يجب معه أن ترتبط تلك القاعدة باسمه ، بل كان يجب على

من يستخدمون هذا المبدأ بالمعنى الميتافيزيقي أن يجدوا له اسماً آخر غير « نصل أوكام »^(١) : ولا ندري في الواقع ما إذا كان رسل قد رجع إلى كتابات أوكام واستفاد منها مباشرة في أخذه بهذه القاعدة بالصورة التي يذكرها . بعد أن فهمها بأنها قاعدة ميتافيزيقية . وبذلك لم يجد في التعبير الشائع : « لا ينبغي أن نكثر من الكائنات بلا ضرورة » خطأ يستحق معه تعديل هذه الصياغة التي لم ترد عند أوكام . أم أنه لم يرجع أصلاً إلى أوكام واكتفى بالكتابات التي كتبت عنه . بعد أن أصبح « نصل أوكام » بتلك الصياغة — وخاصة — بعد كتابات وليم هاملتون — شائعاً ومعروفاً في الأوساط الفلاسفية . ومهما يكن من أمر فإن رسل — فيما يبدو — قد وجد في القاعدة في صياغتها الشائعة فائدة كبيرة وتفق مع اتجاهه الفلسفي العام ، والنتائج التي كان يأمل في التوصل إليها^(٢) .

والواقع أن استخدام رسل لقاعدة « نصل أوكام » بهذا المعنى كان استخداماً غير محدود ، بل ونستطيع القول بأن هذا الاستخدام كان شائعاً في جميع كتاباته حتى تلك التي تبدو في ظاهرها أنها بعيدة عن المجال الميتافيزيقي . وقد لاحظنا خلال تطبيقات رسل لمنهجه التحليلي في مجال العقل والمادة والمكان والزمان والأعداد والفئات وغيرها أمثلة واضحة لهذا الاستخدام : ويشير رسل أحياناً بطريقة صريحة إلى استخدام لهذه القاعدة بهذا المعنى حيث يقول :

إن نصل أوكام كان في صورته الأصلية ميتافيزيقياً ، فكان هو مبدأ الاقتصاد وبالنسبة للكائنات ، وكنت أنظر إليه . وما زلت أنظر إليه . هذه النظرة أثناء كتابة « برنكييا ماتماتيكا » . فقد كانت الأعداد الأصلية عند أفلاطون كائنات لا تخضع للزمان ، وكانت كذلك أيضاً في كتاب « فريجه » : « أسس علم الحساب » ، إلا أن تعريف الأعداد الأصلية على أنها « فئات فئات » واكتشاف أن الرموز الدالة على الفئة هي « رموز ناقصة » قد أغراق على الاحتقاد بأن ليس هناك ضرورة في اعتبار الأعداد الأصلية ككائنات .

(١) ونلاحظ في الأبحاث التي عرضناها ، وكذلك عند معظم المتحدثين عن « نصل أوكام أن لفظ « أوكام » حين يرد مرتبطاً بالنصل يكتب هكذا : Occam ، حين يرد في معرض الحديث عن أوكام (الفيلسوف) يكتب هكذا : Ocham ، و « أوكام » مدينة في بريطانيا ينتسب إليها وليم الاوكامي .

(٢)

I. & K, PP. 221 - 2.

My M.D., P. 14.

(٢)

إن مثل هذا الاستخدام - في محاولة رسل رد الرياضيات إلى المنطق كان - إذن - استخداماً ميتافيزيقياً ، يتعلق بعدم الإكثار من الكائنات الرياضية مثل الأعداد . فلما كانت « الفئات » توفى بالأغراض المطلوبة ، فقد أصبح افتراض الأعداد ككائنات افتراضاً لا ضرورة له ، ولا بد أن يبرز نصل أوكام ليجتز هذه الكائنات اللا ضرورية ليلقى بها بعيداً عن دائرة الكائنات المطلوبة لتفسير العالم .

ولو مررنا على مشكلة الكليات والجزئيات : للاحظنا أن نظريته المتأخرة تفترض صورة أنطولوجية لنصل أوكام لاستبعاد أسماء الأعلام الزائدة عن الحاجة كى لا يبقى سوى ما يدل على كميّات ، وذلك ابتغاء حذف كل ما يمت إلى فكرة « الجوهر » الذى كان رسل يهدف إلى إبعاده تماماً من مجال الفلسفة . وعبر رسل عن ذلك فى رده على « وبتز » الذى فهم نظرية رسل المتأخرة على أنها القول بثنائية الكليات والجزئيات . فقال رسل :

إن النظرية التى يفحصها (وبتز) لا ترفض ثنائية الكائنات والجزئيات ، وكل ما تفعله هو أنها تجعل الكميّات من بين الجزئيات . . . فهذه النظرية ليست وثيقة الصلة بأفلاطون قدر صلتها بأولئك الذين يستبعدون الجوهر . . . ويمكن تبرير هذه النظرية بأنها تطبيق لنصل أوكام ، فهى تجعل من جميع أسماء الأعلام أسماء زائدة من الحاجة اللهم إلا تلك التى تكون أسماء أعلام لكميّات^(١)

ولعل من أوضح الأمثلة على تطبيق نصل أوكام بهذا المعنى الميتافيزيقى تحليل رسل للموضوعات المادية . فقد كان هدفه - كما أوضحنا ذلك بالتفصيل فى الباب الأول - الاستغناء عن افتراض هذه الموضوعات بوصفها كائنات تكمن وراء مظاهرها ، والاستعاضة عن هذه الكائنات التى لا تدعو الحاجة إليها بفئات من المظاهر . وذلك تطبيقاً لهذه القاعدة الكبرى التى تلهم التفلسف العلمى جميعه وهى قاعدة نصل أوكام . وقد أشرنا فى حديثنا عن بناء رسل للمادة كيف انتقد « وليامز » تطبيق رسل لهذه القاعدة بهذا المعنى فى مجال الموضوعات المادية ، مفسراً - أى وليامز - قانون الاقتصاد وقاعدة نصل أوكام تفسيراً منطقياً لا انطولوجياً ، متهماً بذلك نظرية رسل بالذاتية^(٢) .

ولكن يبدو أن رسل مع استخدامه لهذه القاعدة هذا الاستخدام الميتافيزيقي . كان يستخدمها في نفس الوقت كقاعدة منهجية تقضي بعدم افتراض أكثر مما يجب افتراضه . لأننا لو فعلنا ذلك لتعرضنا للوقوع في الخطأ . وعلى ذلك كان قوله بعدم الإكثار من الكائنات التي لا تدعو الحاجة إلى افتراضها « فكلما قللت من عدد الكائنات والمقدمات كلما قل وقوعك في الخطأ » . ويعتبر رسل ذلك ميزة فصل أوكام إذ أنه يقلل من الوقوع في الخطأ^(١) .

ولكن لو صح ذلك فإلى أى مدى يكون هذا الحذف للكائنات والمقدمات مشروعا ؟ وما المعايير التي على أساسها تتم هذه العملية ؟ إن رسل لم يحدد لنا هذا المدى ولم يضع لهذا الحذف أى معايير ، فبدت هذه القاعدة على صورة تنقصها مقومات القاعدة المنهجية الدقيقة . ولكن قد يقال أن رسل راح « يتر ويحذف ويقص هادفاً إلى أن يصل إلى أقل عدد ممكن من الأفكار تكون هي الأفكار البسيطة الأولية التي لا بد من قبيلها بغير تعريف ، لنعرف بها سواها الذي ينبثق عنها^(٢) . فكان الوصول إلى « اللامعرفات » هو المدى الذي يجب أن يقف عنده هذا الحذف للكائنات والمقدمات ، و « عدم إمكانية التعريف » هو المعيار المطلوب في هذه العملية . وهذا في اعتقادي صحيح إلى حد كبير على أن نضع « ما لا يقبل مزيداً من التحليل » و « عدم قبول مزيد من التحليل » مكان « اللامعرفات » و « عدم إمكانية التعريف » على التوالي . ولكننا لا ندرى في الواقع ما إذا كان رسل قد قصد هذا أم لم يقصد ، إلا أننا على أى حال يمكننا أن نأخذ ذلك كإجابة ممكنة على السؤالين المطروحين .

ومع ذلك فقد تثار حول هذا القول بعض الصعوبات . ذلك لأن « ما لا يقبل مزيداً من التحليل » قول غير محدد وغير دقيق ، ويحتاج بدوره إلى معيار . فضلاً عن أن « ما لا يقبل مزيداً من التحليل » وهو من المفترض أنه بسيط ، قد لا يكون كذلك بالفعل ، وبالتالي « يقبل مزيداً من التحليل » . إن رسل في فترة متقدمة من حياته كان يعتقد مع لبيتز أن كل ما هو مركب يتكون من بسائط ، ويجب فيما يتعلق بالتحليل أن نجعل البسائط

(١)

P.L.A. P. 280.

(٢) زكي نجيب محمود (دكتور) : « من يرد إلى برتراند » مجلة الفكر المعاصر العدد ٣٤ ، ديسمبر

هدفاً لنا . إلا أنه انتهى بعد ذلك إلى القول إننا على الرغم من أننا قد نعرف أن كثيراً من الأشياء مركبة ، فإننا لا يمكن أن « نعرف » أى شيء على أنه بسيط . وإلى أن الأقوال التى ترد فيها المركبات قد تكون دقيقة تمام الدقة . على الرغم من أن المركبات قد لا تكون معروفة إلا بوصفها مركبات . وكثير من الخطوات العلمية نحو التقدم تقوم على إدراكنا أن ما كنا نظنه بسيطاً إنما هو مركب . فالجزئيات . على سبيل المثال ، مركبة من ذرات . والذرات بنية أصبحت معروفة لنا فى السنوات الأخيرة^(١) . وعلى ذلك لا يكون معيار « عدم قبول مزيد من التحليل » معياراً دقيقاً لقاعدة « نصل أوكام » ، ما دام كل شيء يحتمل مزيداً من التحليل .

إلا أن مثل هذه الصعوبات قد تزول لو وضعنا فى الاعتبار أن مثل هذا المعيار ليس مطلقاً ، ولا يعنى أن ما نقول عنه أنه « بسيط » و « لا يقبل مزيداً من التحليل » هو كذلك على وجه مطلق ، وكل ما يعنيه — كما أشرنا إلى ذلك من قبل — هو أن ما نعتبره بسيطاً هو « بسيط نسبياً » ، لأننا قد نكشف فى وقت لاحق وسيلة لتحليله إلى ما هو أبسط . ولكن لو حدث ذلك لما كان تحليلنا السابق خاطئاً ؛ بل كل ما هنالك إننا قد تقدمنا خطوة إلى الأمام . فالهم هنا هو أن نمتنع عن القول بأن البسيط أو « ما لا يقبل مزيداً من التحليل » هو كذلك بالفعل وبشكل مطلق وطالما امتنعنا عن تقرير أن الشيء الذى نحن بصددده بسيط ، فلا شيء مما نقوله عنه يحتاج إلى تكذيب فى الاكتشافات اللاحقة بأنه مركب . ويرتب على ذلك أن مسألة ما إذا كانت هناك بسائط نتوصل إليها عن طريق التحليل هى برمتها مسألة غير ضرورية . وعلى ذلك فإننا لو شئنا أن نضع تحديداً لمعيار « عدم قبول مزيد من التحليل » « لأضفنا إليه » حالياً « أو حتى الآن » أو ما يفيد ذلك . ولا أدري إن كان هذا سيضعف من قوة معيار هذه القاعدة ومداها ، وبالتالي من قيمتها المنهجية أم أنه سيزيدها تحديداً دون أن يؤثر على وظيفتها ، ولكن بدون ذلك فقد تواجه بهذه الصعوبات التى لا يكون من السهل تجنبها .

إن نصل أوكام كقاعدة أنطولوجية ومنهجية قد ظهرت عند رسل بأكثر من صورة . وهذه الصور لم تكن مختلفة كثيراً عن أصلها ، وإن اتخذت أسماء مختلفة ووظائف يمكن

تمييزها إلى حد ما . وحسبنا هنا أن نشير إلى صورة من هذه الصور كان لها في فلسفة رسل أهمية كبرى كادت تخفى الأصل الذى صدرت عنه . وتستقل بوصفها « منهجاً » خاصاً . وأقصد هنا مبدأ البناء المنطقية .

٢ - البناء المنطقي :

أشرنا كثيراً إلى هذا المبدأ وخاصة في موضوع العقل والمادة وغيرها من الموضوعات . وقد أشرنا أيضاً في الفصل الأول من الباب الأول إلى معنى « البناء » بوجه عام ، وقلنا إنه صورة من صور فصل أوكام يهدف إلى الاستغناء عن الكائنات المستدل عليها التى لا تكون على معرفة مباشرة بها ، وإحلالها بما نكون به على معرفة مباشرة . وقد استخدم رسل هذا المنهج في البداية في معالجة الموضوعات الرياضية . ويبدو أن النجاح الذى حققه في مجال الرياضيات بعد نشر « أصول الرياضيات » و « برنكيا ماتماتيكا » قد شجع رسل على تطبيق مناهج مماثلة على المسائل الفلسفية التقليدية . وكان وابتد قد اصطنع هذا المنهج في بعض تلك المجالات ، وقد أغرى رسل بتوسيع هذا المنهج إلى مجالات أخرى غير مجال الرياضيات^(١) .

ويعتبر منهج البناء المنطقي من أهم أدوات التحليل عند رسل ، إن لم نقل إنه الصورة البارزة التى يظهر بها التحليل ، فهو - على حد تعبير فرتز - « إجراء فعلى للتحليل »^(٢) ، حتى إن « موريس وبتز » يرادف بين « التزعة البنائية » عند رسل من ناحية وبين « تحليل العبارات الدالة » و « تحليل الرموز الناقصة » و « المبدأ الذى يستغنى عن التجريدات » و « المنهج المنطقي التحليلي » من ناحية أخرى^(٣) . مما يدل على الدور الهام الذى يلعبه منهج البناء في فلسفة رسل . ويكفى للدلالة على تلك الأهمية أن « وبتز » يذكر أكثر من عشرين بناء في بناء في الفيزيقيا وعلم النفس وحدهما^(٤) ، وهذه البناءات في الواقع تغطي الكثير من الموضوعات الهامة التى تناوّلها رسل بالتحليل .

ibid., P. 103.

(١)

Fritz, Bertrand Russell's Construction of External World, P. 218.

(٢)

Weitz, "Analysis and the Unity of Russell's Philosophy", op. cit., P. 92.

(٣)

(٤) وهذه البنائات هى : في مجال الفيزيقيا « المكان » و « الزمان » و « الشئ » و « المادة »

و « النقاط » و « اللحظات » و « التسلسلات الكيفية » و « المكان - الزمان » و « الفاصل » = interval

وقد كان الهدف من البناءات عن رسل التبخلص من الكائنات غير التجريبية . تلك التي لا نكون على معرفة مباشرة بها : واحلالها بكائنات تجريبية نكون على معرفة مباشرة بها ، وبعبارة أخرى أن الهدف هو الإبقاء على ما هو « يقيني » وحذف ما يمكن أن يوضع موضع الشك . فكان البناءات هدف مزدوج ، ميتافيزيقي وإبستمولوجي . الهدف الأول ينهى بنا إلى عدم تقرير الكائنات المستدل عليها ، والآخر ينهى بنا إلى إحلال ما هو معروف لنا معرفة لا شك فيها محل ما لا يكون كذلك . وقد صاغ رسل مبدأ البناءات بصورتين يحدد كل منهما جانباً من هذا الهدف المزدوج ، فقد صاغه مرة على الوجه التالي :

« استبدال بالكائنات المستدل عليها البناءات المنطقية ، أيها كان ذلك ممكناً »^(١) وتعني هذه الصياغة أننا ينبغي أن نحل البناءات المنطقية محل الكائنات المستدل عليها بحيث نستغنى عن هذه الكائنات « أيها كان ذلك ممكناً » . وهذا الاستخدام ميتافيزيقي واضح لمنهج البناء ، يهدف إلى حذف الكائنات واستبدال البناءات مكانها ، وقد صاغ رسل هذا المنهج مرة أخرى على الوجه التالي :

استبدال بالاستدلالات الخاصة بالكائنات غير المعروفة البناءات من الكائنات المعروفة ، كلما كان ذلك ممكناً^(٢) .

وهنا نلاحظ ربط هذا المنهج بالناحية الإبستمولوجية . فهو يهدف إلى إحلال ما هو معروف من الكائنات محل ما هو غير معروف منها :

ولكن على الرغم من هاتين الصياغتين اللتين قد لا تعنيان نفس الشيء تماماً ، فإنها تسيран في الواقع في اتجاه واحد ، وهو استبدال البناءات بالاستدلالات ، فهما تقرران معاً أن نضع مكان الكائنات المستدل عليها التي لا نكون على معرفة بها البناءات التي تقدم على

« والكائنات » . وفي علم النفس « الغريزة » و « المادة » « الرغبة » و « الشعور » و « الإدراك الحسي » و « الذاكرة » و « القصور العقل » و « الفكر » و « الاعتقاد » و « العواطف » و « الإرادة » و « الوعي »
Ibid., p. 108.

انظر :

R.S. P., P. 115.

(١)

L.A., P. 326.

(٢)

كائنات نكون على معرفة بها . فهما في الواقع متلازمان ويشملهما معاً الاسم الذي أطلقه
 رسل على منهج البناء عموماً وهو « البناءات في مقابل الاستدلالات Constructions
 Versus inferences »^(١)

أن هذا المنهج باسمه وصياغته قد يؤدي إلى خلط وسوء فهم : ذلك أنه قد يعنى أن
 جميع الكائنات المستدل عليها يجب اعتبارها بناءات : وجميع ما ليس مستدلاً عليه
 لا يمكن أن يكون بناءً ، وهذا في الواقع ما لم يقصد إليه رسل . فهو يقول بوجوب أن نضع
 البناءات مكان الكائنات المستدل عليها « أيها كان ذلك ممكناً » ، وهذا يعنى أننا قد
 لا نستطيع أن نستغنى عن الكائنات المستدل عليها جميعها : بل قد لا تكون هناك ضرورة
 إلى ذلك على الإطلاق . فإذا كانت الاستدلالات صحيحة وذات خواص منطقية سليمة
 فليس هناك ما يدعو إلى استبدال البناءات بها . وعلى ذلك فليس من الضروري أن نستبدل
 دائماً البناءات بما هو مستدل عليه . ويترتب على ذلك أن ليس من الضروري أن تكون
 جميع الكائنات المستدل عليها بناءات . وقد رأينا رسل - وهو في غمرة تحمسه لمبدأ البناءات -
 يسمح لنفسه بنوعين من الكائنات المستدل عليها وهما المعطيات الحسية للآخرين والمعطيات
 الحسية الممكنة^(٢) .

وقد يؤخذ هذا المنهج بصياغته ليعنى أن المواد المستخدمة في البناء يجب أن تكون جميعها
 غير مستدل عليها : لأننا لو استخدمنا في البناء أى كائنات مستدل عليها لما قام البناء
 بوظيفته التي تهدف إلى إحلال البناءات محل الاستدلالات . وقد فهم « فرتز » هذا الفهم ،
 وانتقد بناء رسل للموضوعات المادية على أساس أنها تشتمل على « الأحداث غير المدركة » ،
 التي هي كائنات مستدل عليها . وبذلك يكون هناك - في اعتقاد فرتز - « دور » في
 هذه البناءات^(٣) . ويبدو أن « فرتز » هنا قد فسر لفظي « معروف » و « غير معروف »
 على أنهما يعنيان « مدرك » و « غير مدرك » على التوالي ، وكأن قاعدة البناء تعنى هنا أن
 نستبدل بما ليس مدركاً ما هو مدرك : ولا كانت الأحداث غير المدركة هي « غير
 مدركة » ، وهي تدخل في البناء بهذه الصفة : فإن البناء يشتمل إذن على أجزاء غير مدركة ،
 وهذا دور .

ibid., P. 310, R.S.P., P. 115.

R.S.P., P. 116.

Prity op. cit. P. 178.

(١)

(٢)

(٣)

إن هذا الفهم في الواقع قد يرجع إلى نموض لفظي « معروف » و « غير معروف »
 اللذين يستخدمهما رسل دون أن يحدد بأى معنى يستخدمهما. مما ترك المجال مفتوحاً أمام
 الدارسين لفلسفته يجتهد كل منهم فهمهما بالمعنى الذي يراه ، وهذا ما قد يؤدي إلى
 خلط وسوء فهم في تأويل هذا المنهج ونقده . إلا أننا نلتمس معنى لهذين اللفظين أوسع
 من المعنى الذي فهمه « فرتز » . فقد استخدم رسل في كتاباته المتأخرة لفظي
 « ممكن التحقق » Verifiable و « غير ممكن التحقق » Unverifiable ؛ وربط
 بينهما وبين البناءات ، وهو يستخدمهما بالمعنى الذي يمكن أن نقول فيه عن كائن أنه
 « ممكن التحقق » حين يكون مستدلاً عليه وفق السنن المعترف بها للمنهج العلمي ، وهو
 بذلك يهدف من وراء بناءاته إلى الاستغناء عن الكائنات التي لا تقبل التحقق ، مثل
 المادة والنقاط واللحظات إلخ ، وهذا هو سبب اصطناعه لنصل أوكام للبناءات ^(١) . ومعنى
 ذلك أن ما هو « ممكن التحقق » لا يشمل فقط على تلك الكائنات التي تكون موضع
 خبرة ، بل وما تكون مستدلاً عليها وفق السنن المعترف بها للمنهج العلمي ، ولا شك في أن
 « ما يمكن التحقق منه » يكون « معروفاً » بمقدار ما يكون متحققاً . وعلى ذلك يمكننا
 أن نأخذ استخدام رسل لما هو « معروف » وما هو « غير معروف » ليعنى ما هو « ممكن
 التحقق » وما هو « غير ممكن التحقق » بالمعنى السابق .

إلا أن هذا التفسير ، وإن كان يتحاشى بعض الانتقادات التي يمكن أن توجه إلى
 البناءات ، لا يقدم لنا تمييزاً دقيقاً للبناءات يميزها عن غيرها بما هو ليس ببناء . ذلك لأنه
 يوحى مرة أخرى بأن الكائنات المستدل عليها التي لا تقبل التحقق هي وحدها البناءات ،
 وهذا ما لا يتفق وما يذهب إليه رسل . فهو أحياناً ما يستخدم البناءات لظواهر تكون
 معروفة لنا بطريقة مباشرة . فخبراتنا العقلية مثل الإدراك الحسي والذاكرة لا هي بالمستدل
 عليها ولا هي غير قابلة للتحقق ، ومع ذلك فهي عند رسل بناءات . وهذا ما يضع أمامنا
 الكثير من الصعوبات في تقرير المقصود بالبناءات والمبادئ التي صاغها رسل لها ، وما
 يهدف إليه من ورائها ، لأن من الواضح أنه مهما كانت طبيعة هذه البناءات فلا بد أن
 تهدف إلى الاستغناء عما هو موضوع موضع الشك وإحلاله محل هو يقيني ونكون به على

معرفة مباشرة . فلماذا إذن يجعل رسل من بعض ما نكون منه على معرفة مباشرة بناء ؟ !

إننى هنا لا أجد حلاً يؤدي بنا إلى التخلّب على مثل هذه الصعوبات ، ويقدم لنا في نفس الوقت تفسيراً مقبولاً للبناءات دون الوقوع في تناقضات إلا اللجوء إلى فكرتي « المركب » و « البسيط » ، وهما فكرتان أساسيتان في منهج التحليل . عند رسل . فما هو « بسيط » لا يمكن أن يكون بناء ، فما يميز البناء هو أنه يتعلق بالمركبات . وبذلك يمكننا القول بوجه عام أن كل ما يقبل التحليل إلى عناصره وعلاقاتها فهو مركب ويكون بالتالي بناء . وكل ما لا يقبل التحليل فهو بسيط وبالتالي لا يكون بناء . وعلى ذلك فإن التمييز الحقيقي بين ما هو بناء وما هو غير بناء هو التمييز بين المركب من بسائط والبسائط نفسها . وهذا التفسير متسق تماماً مع منهج التحليل عند رسل عموماً ، فضلاً عن اتساقه مع صورته الأصلية - فصل أوكام : فهو يستبدل بالمركبات عناصرها البسيطة بحيث يستغنى عن المركبات التي أصبحت غير ضرورية . وبناء المادة والنقاط والاحظاظ أمثلة واضحة للبناء بهذا المعنى .

ولكن هناك بعض الجوانب الغامضة في هذا المنهج تشير إلى أهمها في النقاط الثلاث التالية :

أولاً : أن استخدام لفظ « بناء » - كما قلنا منذ قليل - استخدام غامض قد يفهم بطريقة خاطئة ويؤدي إلى تفسير خاطئ لمنهج رسل . فقد يفهم البعض - كما أوضحت سوزان ستينج - من القولين « أنا اجلس على هذا الكرسي » و « هذا الكرسي بناء منطقي » أنها يؤديان إلى القول « إننى أجلس على بناء منطقي » . فهذا الفهم ينطوي في الواقع على خلط كبير يرجع إلى فشل كامل في فهم المقصود من القول « هذا الكرسي بناء منطقي » ، فالقولان مختلفان أساساً في الصورة المنطقية . وهذا الخلط كبير كما خلط القائم في الزعم بأنه « إذا كان الناس متعددون » و « سقراط إنسان » ، لزم عن ذلك أن « سقراط متعدد »^(١) . وهذه الملاحظة الطريفة التي تذكرها ستينج قد أدت بها إلى القول بأن البناءات المنطقية « ليست » رموزاً ناقصة ، فلا شيء مما يمكن أن يقال عن بناء منطقي بطريقة تحمل معنى ، يمكن أن يقال عن رمز ناقص بطريقة تحمل معنى .

ثانياً : هناك لفظ آخر غريب يستعمله رسل في حديثه عن البناءات المنطقية والرموز الناقصة، وهو لفظ « وهم منطقي ». هذا اللفظ قد جعل الأمر في البناءات المنطقية « أكثر سوءاً » على حد ما تقول سبنج^(١). والواقع أننا نجد رسل يشير غالباً إلى الرموز الناقصة مثل الأوصاف والموضوعات المادية وغيرها على أنها « أوهام » منطقية . ويحمل هذا اللفظ انطباعاً بأن الموضوعات الموضوعية والموضوعات المادية ليس لها وجود ككائنات : وهذا لا يتفق مع ما يذهب إليه رسل . فإنه لم ينكر وجود هذه الأنواع الخاصة من الكائنات ، إلا أنه لم يجد سبباً يدعو للاعتقاد بوجودها . فلفظ « وهم » قد يفهم البعض على وجه يكون معه رسل غير معتقد في أن لمثل هذه الكائنات وجوداً حقيقياً ، بل هي بالأحرى من ابتداعات العقل ، أو هي شيء يلفقه الخيال ، وليس لها وراء ذلك وجود . ومن الواضح أن رسل لم يقصد القول بمثل هذا الرأي . إن تأويل « الوهم المنطقي » - فيما يقول فرتز - هو أن الرمز الناقص « وهم » لأنه يبدو للوهلة الأولى - كغيره من الرموز على أنه يدل على كائن ما ، إلا أننا نجد بالفعل وبعد التحليل أن الأمر على خلاف ذلك ، فهي رموز تتلاءم وأغراض معينة في اللغة والمنطق ، إلا أنها حيل رمزية ملائمة وحسب ، ولا تدل على أى مكون من مكونات العالم^(٢). والواقع أن استخدام لفظ « وهم » منطقي - مهما تكن محاولات تبريره - يثير الصعاب والغموض أكثر مما يؤدي وظيفة معينة ، فإننا لا نرى على وجه التحديد ماذا كان يقصد رسل من استخدامه لهذا اللفظ ، وما الأغراض التي كان يقصد إليها من استخدامه له .

ثالثاً : هناك نقطة هامة في نزعة رسل البنائية تتصل بطبيعة هذه النزعة ، إن لم تتصل بطبيعة نزعته التحليلية بوجه عام . فقد عالجنا البناءات المنطقية هنا على أنها أداة من أدوات التحليل عند رسل : بل على أنها جزء أساسي من منهجه التحليلي . إلا أننا أحياناً ما نجد لهذه النزعة البنائية تفسيراً لا يجعل منها جزءاً من منهج التحليل ، بل أقرب إلى أن تكون نزعة تأليفية تعقب التحليل^(٣) .

ومعنى هذا التفسير أن رسل لم يكن فيلسوفاً تحليلياً وحسب بل وتأليفياً أيضاً ، والجزء التأليفي في فلسفته هو نزعته البنائية . إلا أن هذا الجزء التأليفي لا ينفصل - حسب هذا

ibid., p. 502.

Fritz, op. cit., p. 217.

Jager, op. cit, p. 41.

(١)

(٢)

(٣)

التفسير — عن الجزء التحليلي : فالجزءان وجهان لعمنية واحدة . وهذا التفسير قد يجرنا إلى عدة مسائل هامة تتصل لا بمنهج رسل في التحليل والبناء فحسب ، بل بنظرته إلى الفلسفة عموماً . لأن هذا التفسير قد يجعلنا نتساءل عن طبيعة الفلسفة كما يتصورها رسل : هل هي « تحليلية » فقط أم « تأليفية » أيضاً ؟ أى هل مهمة الفلسفة « التحليل » أم « التأليف » أيضاً ؟ وإذا كانت مهمتها « التحليل » فقط ، فإذا يمكن أن يقال عن النزعة البنائية عنده ؟ وإذا كانت هذه المهمة تشمل التحليل والتأليف معاً . فلماذا إذن يتم تقديم رسل دائماً على أنه فيلسوف تحليلي ؟

والواقع أن أقوال رسل الصريحة في هذا الموضوع ليست متسقة تماماً ، بل لو أخذنا الأمر بصرامة أكثر لقلنا أنها متناقضة . فيذهب رسل إلى أن جوهر الفلسفة هو « التحليل أما التأليف فليس من عمل الفلسفة . وهذا ما أكدته لنا حين قال عام ١٩١٤ « إن جوهر الفلسفة . . . هو « التحليل » لا « التأليف »^(١) . إلا أنه يأتي بعد ذلك بسنوات ليقول « إن مهمة الفلسفة — كما أنصورها — هي أساساً التحليل المنطقي متبوعاً بالتأليف المنطقي »^(٢) .

والآن فلإننا لو أخذنا ما قاله عام ١٩١٤ لما استطعنا أن نصف نزعته البنائية بأنها تأليفية ، ولاحتاج منا الأمر إلى تأويلها على وجه تحليلي . ولكننا لو أخذنا ما قاله بعد ذلك ، وبجشنا عن المهمة التأليفية التي تقوم بها الفلسفة لما وجدنا في فلسفته سوى النزعة البنائية . ولو أخذنا أقواله جميعاً في آن واحد للاحظنا تناقضاً واضحاً بينها : فكيف يصف منهجه في « معرفتنا بالعالم الخارجي » بأنه تحليلي . في حين أنه قد يكون حسب أقواله بعد ذلك « تأليفياً » ؟ بل إن الأمر قد يتعدى ذلك إلى الشك في « القاعدة الأسمى للفيلسوف العلمي » أعنى قاعدة « نصل أوكام » وهي القاعدة الكبرى في منهجه التحليلي وفلسفته التحليلية . لأنه لو صح أن البناء تألفي لأمكن تفسير قاعدة « نصل أوكام » على أنها غير متصلة بالتحليل ، بل تقوم بوظيفتها بعد أن يكون التحليل قد تم بالفعل ، فلا تكون أداة للتحليل بل قاعدة لاحقة على التحليل . حيث أن عملها مینصب على الاستغناء عن المركبات التي تم تحليلها إلى عناصرها البسيطة . وقبل أن يتم ذلك التحليل : فإن تكون هناك وظيفة تقوم بها هذه القاعدة .

ولكن أليس في استطاعتنا أن نقول إن ليس هناك - في أى مذهب فلسفى - تحليل خالص أو تأليف خالص ؟ إننى أعتقد أن هذا القول صحيح إلى حد بعيد ، فإننا نستطيع أن نلتبس هذين الجانبين عند جمع الفلاسفة ، وكل ما هنالك أن يحدث أحياناً أن يغلب التحليل على التأليف فيطبع هذا المذهب أو ذلك بطابع « التحليلية » ، أو يحدث في أحيان أخرى أن يكون التأليف هو الصفة الغالبة على مذهب معين فيطبعه بطابع « التأليفية » . فضلاً عن أننا نفرق بين الفيلسوف التحليلي وغيره من الطريقة التى يمارس بها التحليل والأهداف التى يهدف إليها ، ولو وضعنا ذلك موضع الاعتبار لقلنا أن الطابع الغالب على فلسفة رسل هو التحليل وهو « جوهر » هذه الفلسفة ، وإذا ما كان هناك تأليف في فلسفة رسل فهو غالباً ما يكون مختلطاً بالتحليل ومكملاً له ليوضح صورة التحليل وأهدافه .

٣ - اللغة المثالية :

لا يتصف منهج رسل في التحليل بأنه « تحليلي » وحسب ، بل بأنه « منطقي » أيضاً ، ومعنى ذلك أن رسل يجعل للمنطق دوراً رئيسياً في هذا المنهج وبالتالي في فأسفته بوجه عام ، وعلى ذلك يعتبر رسل « المنطق جوهر الفلسفة » ، على أساس أن كل مشكلة فلسفية - حين تكون موضوعاً للتحليل والفحص الضروريين - فإنها تظهر أما أنها ليست بمشكلة فلسفية أصيلة على الإطلاق وأما أن تكون مشكلة منطقية بالمعنى الذى نستخدم فيه هذا اللفظ ^(١) . وهكذا يلعب المنطق دوره الأساسى في الفلسفة ومنهجها على حد سواء . ولكن حين نتحدث عن المنطق هنا فإننا نعنى به المنطق الرياضى . ومعنى ذلك أن رسل حين يصف منهجه الفلسفى بأنه منطقي فإنه يعنى أن الجوانب الفنية للمنطق الرياضى يجب أن تكون ملائمة لصياغة المشكلات الفلسفية وتحليلها . ولعل الجوانب الفنية التى تجدها في « برنكيا ماتماتيكا » أوضح مثال لما نعنيه هنا بالجوانب الفنية . ولعل أهم هذه الجوانب في هذا الكتاب - وهى تلك الجوانب التى تعد صفة لكل عمل في المنطق الرمزى الحديث - هى استخدام لغة اصطلاحية ، فكان لهذه اللغة تأثيرها الكبير في تحليل رسل الفلسفى

وكذلك في تحليلات التجريبيين المناطقة^(١) . بل قد تكون هذه اللغة هو ما يضفي على فلسفة رسل طابعاً مميزاً بين فلاسفة التحليل .

ويطلق رسل على هذه اللغة الاصطناعية عدة أسماء متشابهة إلى حد ما : ومن بين هذه الأسماء « اللغة الكاملة منطقياً »^(٢) و « اللغة المنطقية الكاملة »^(٣) و « اللغة المنطقية المثالية »^(٤) و « اللغة المنطقية »^(٥) و « اللغة المثالية »^(٦) . ومن الواضح من هذه الأسماء أن هذه اللغة قد وضعها الفلاسفة الأغراض المنطق أساساً^(٧) . وحين يستعين رسل بمثل هذه اللغة في تحليلاته فإنه يطبع بذلك منهجه التحليلي بطابع « المنطقية » . ولعل أهمية اصطلاح هذه اللغة وتأثيرها على فلسفة رسل ومنهجه هو ما دعانا إلى جعلها أداة من أدوات التحليل . ويقصد رسل باللغة المثالية لغة اصطناعية دقيقة تتفادى غموض اللغة العادية وقصورها : وبعبارة أخرى هي لغة قادرة - في تصوره - على الوفاء بمتطلبات التعبير الدقيق عن المفاهيم . حيث تعجز اللغة العادية عن ذلك مما يؤدي إلى أخطاء منطقية وفلسفية خطيرة .

يقول رسل :

... لا ينبغي علينا في محاولتنا التفكير الجاد أن نقنع باللغة الجارية ، وأنى ما زلت على اقتناع بأن التثبيت العنيد باللغة الجارية في أنكارنا الخاصة يشكل أحد المصاعب الأساسية في سبيل إحراز تقدم في الفلسفة . إن كثيراً من النظريات الحالية لا يمكن ترجمتها إلى « أى » لغة دقيقة ، وأحسب أن هذا هو سبيل عدم شيوع مثل هذه اللغات (المثالية)^(٨) .

وتربط اللغة الاصطناعية بعملية التحليل : حيث يصل بنا التحليل إلى عناصر بسيطة قد لا نكون على علم بها من قبل : فلا بد من لغة دقيقة للتعبير عن هذه العناصر

James, E. Bertrand Russell's Theory of Knowledge p. 59.

P.L.A., P. 197.

My Ph. D., P. 224.

Philosophy, P. 267, L.A., p. 338.

Inquiry P. 330, My Ph. D., P. 165.

R To C., P. 692.

Inquiry, P. 330.

R to C., p. 694.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

(٥)

(٦)

(٧)

(٨)

البسيطة . فإذا كانت اللغة الجارية دقيقة في مجال المركبات . فهي أغلظ من أن تكون كذلك في مجال البسائط الكثيرة المتنوعة . فضلا عن أنها أدق لغة يمكن أن تعبر لنا عن البنية التي هي هدف رئيسي من أهداف التحليل .

ولكن لا يجب أن نفهم من ذلك أن رسل قد وضع بالفعل مثل هذه اللغة . وتحققت على يديه تحقفاً كاملاً . فاللغة المنطقية التي طورها في « برنكيا ماتمايكا » ليست إلا مجرد مثال غير كامل للغة المطلوبة . ولكن لا شك في أنها تعتبر أساساً لمثل هذه اللغة في رأي رسل :

والآن هل كان يقصد رسل من محاولته وضع مثل هذه اللغة أن تكون لغة فلسفية ؟ في الواقع أننا نلاحظ أن رسل في كتاباته المتقدمة كان يقصد - فيما يبدو - أن يجعل منها بالفعل لغة فلسفية أعم من أن يقتصر استخدامها في مجالات معينة . بل لعله كان في هذا يأمل أن يحقق « اللغة العالمية » التي كان يتمناها ليبنتز . فقد كان يسلم بالفعل مع ليبنتز بأن كل ما هو مركب إنما يتكون من بسائط . وأن هدف التحليل هو التوصل إلى هذه البسائط^(١) . ومن هنا جاءت الحاجة إلى وضع لغة مثالية تعبر من هذه البسائط التي بدت في تلك المرحلة بسائط مطلقة . ولكنه انتهى إلى رفض القول بإمكان معرفة أن هناك بسائط ، أو بمعنى أدق أن ما نصل إليه بالتحليل ليس هو بسائط مطلقة بل نسبية ، فقد كان لا بد له أن يعيد النظر في مجالات الإفادة من اللغة المثالية ، فجاء في أعماله المتأخرة ليحاول التضييق من هذه المجالات لتقتصر على مجالات معينة على وجه لا نستطيع معه إمكان القول بأنها لغة فلسفية عامة . بل لغة قد نستخدمها في بعض المجالات حيث تعجز اللغة الجارية . بقول رسل :

إنني ما قصدت مطلقاً أن أتبي جاداً أن مثل هذه اللغة لا بد من تأليفها لهم إلا في مجالات معينة ومن أجل مشكلات معينة^(٢) .

ثم يأتي بعد ذلك بسنوات ليقول :

لو كنت تعمل في مجال التشريح المنطقي لكنت في حاجة إلى لغة مختلفة إلى حد كبير
عن لغة الحياة اليومية ، إلا أنك في حاجة إليها لهذا الغرض وحده^(١) .

وما يهمننا هنا ملاحظته هو أن اللغة المنطقية المثالية - حتى في مجالها الضيق -
ترتبط في رأي رسل بالتحليل . وتكون أداة مفيدة له بحيث تمكنه من تحقيق
الأغراض التي يهدف لتحقيقها بصورة أدق من اللغة الحيارية . وعلى ذلك ننهي
إلى أن اللغة المثالية أو المنطقية أداة هامة من أدوات التحليل من حيث إنها دقيقة
من ناحية ، وتميز عن البنية المنطقية للوقائع بصورة أكثر تحديداً .

هذه هي الملامح الرئيسية لمنهج التحليل عند رسل وأدواته . ولعلنا قد لاحظنا أن
هذا المنهج يرتبط ارتباطاً وثيقاً بتطور الدراسات المنطقية الصورية . كما أنه يرتبط
أيضاً بتطور العلوم الطبيعية وخاصة علم الفيزياء إبان هذا القرن . ولاشك أن هذين
الجانبين قد بلورا هذا المنهج في طبيعته ولغته وأهدافه ، وجعلت منه بحق منهج يمكن
وصفه بوجه عام بأنه « منهج علمي جديد » في الفلسفة ، والفلسفة التي تصطنعه
لا بد وأن تكون - في نظر القائلين بهذا المنهج - « فلسفة علمية » . فبأي معنى
يكون هذا المنهج منهجاً علمياً ؟ وما دوره في « الفلسفة العلمية » عند رسل ؟ سؤالان
سوف نتحدث عنهما بعد قليل كإجابة عن سؤال لا بد من الإجابة عنه أولاً وهو :
ما رأى المعارضين لمنهج التحليل وقيمته الفلسفية ؟

ثانياً : هل التحليل منهج مفيد في الفلسفة ؟

إننا لو توجهنا بهذا السؤال إلى رسل لما كان رده بالإيجاب فحسب ، بل لأكد
لنا أن التقدم في الفلسفة مرهون بتطبيق هذا المنهج^(٢) . ولوقف فلاسفة التحليل
الآخرون - إذا ما وجهنا إليهم هذا السؤال - مواقف تقرب أن قليلاً أو كثيراً من
من موقف رسل . والواقع أن الإجابة على هذا السؤال غاية في الصعوبة : ذلك لأن
« تقديرات النفع لأي منهج يجب أن تتضمن الإشارة إلى الغابات التي يقصد إلى

تحقيقها ، وغايات المنهج التحليلي في الفلسفة غير واضحة بطريقة مباشرة . وتزايد صعوبات التعرف على ذلك حين يأتي أولئك الذين يدافعون عن استخدامه في الفلسفة ليخضعون معظم التصورات التقليدية الخاصة بطبيعة الفلسفة للنقد ، فليس من الواضح ما إذا كان هؤلاء النقاد يهدفون إلى الإصلاح أو الهدم حين يقولون إن القضايا الفلسفية لا يمكن - من حيث المبدأ - النطق بها (فتجنشتين) ، أو أن الفلسفة التقليدية ما هي إلا محاولة يائسة للإجابة على أسئلة لا معنى لها ، ويجب أن تستبدل بالفلسفة تحليل مكتشفات العلم أو معرفة الحياة اليومية (كارناب) ، أو أن مثل هذا النشاط عديم الفائدة ، مع أنه ليس ضاراً (وزدم) ^(١) . بل قد يبدو غريباً القول بأن ليست هناك مجموعة خاصة من الحقائق التحليلية ، فليس للفلسفة التحليلية مادة موضوع خاصة ، فلذلك نستطيع أن نتفلسف في موضوعات مثل يوم الثلاثاء والجنه الأسرتين والمعنات من الاشكال ^(٢) .

وهكذا ندرك صعوبة الأغراض التي يهدف إليها فلاسفة التحليل . حقيقة أن رسل يبرز من بين هؤلاء بفهم خاص للفلسفة وغايات منهج التحليل ، وهو غرض قد لا يتفق فيه معظم زملائه المعاصرين ، لأنه غرض تقليدي إلى حد بعيد ، فكان غرضه الأساسي كما يقول « فهم العالم كأفضل ما يمكن أن يكون عليه الفهم » ، والتمييز بين ما يمكن أن نعدّه معرفة وما يجب رفضه على أنه رأي لا أساس له ^(٣) . وعلى ذلك يكون منهج التحليل معيّنًا على بلوغ هذا الهدف ، بل ضروريًا لبلوغه .

إلا أن هناك من الباحثين من يثير حول التحليل الكثير من الصعوبات والانتقادات منكّرين تلك الأهمية الفلسفية التي نسبها إليه . وعلى الرغم من أن بعض هؤلاء النقاد لم ينحصر رسل بالنقد بوجه خاص ، بل كان تقدمهم عامًّا لجميع فلاسفة التحليل ، فإننا نشعر ونحن نقرأ الكثير من هذه الصعوبات أنها تنطبق على آراء رسل وتصوره لمنهج التحليل . وهناك الكثير من الانتقادات التي انصبت على منهج رسل التحليل ^(٤) . ولكنها في

Black, M., "Is Analysis a Useful Method in Philosophy ?" p. 53.

(١)

Wisdom, J., Problems of Mind and Matter, p. 2.

(٢)

Myph. D., p. 217.

(٣)

(٤) يحيى هويلي (دكتور) : « الفيلسوف الرياضي في منطقته الجديد » ، مجلة الفكر المعاصر العدد

معظمها كانت « نقداً من الخارج » أعنى أنها تنبع من مواقف فلسفية مختلفة ومعارضة ؛ وعلى سبيل المثال تلك الانتقادات العديدة التى وجهها « كورنفورث » إلى منهج التحليل عموماً ، ومنهج رسل على وجه الخصوص ، منتهياً إلى أنه ليس منهجاً مفيداً فى الفلسفة ، لأنه منهج التفكير البرجوازى الذى يدافع عن مصالح طبقة البرجوازية ضد مصالح الطبقة الكادحة ^(١) . ومن الواضح أن خلفية مثل هذه الانتقادات هو الدفاع عن وجهة نظر فلسفية خاصة وهى الماركسية . وهذا ما نطلق عليه اسم « النقد من الخارج » . ولكن ما يهمنا هو البحث عن انتقادات ينصب على خلل أو عيوب فى نفس منهج التحليل من حيث هو كذلك ، وهذا ما نطلق عليه اسم « النقد من الداخل » وهو - فى اعتقادنا - أخطر أنواع النقد لأى منهج أو نظرية .

وهناك انتقادات من هذا النوع الذى نبحت عنه ، أعنى انتقادات تنصب على طبيعة منهج التحليل ودوره الذى يلعبه فى تحليل المشكلات الفلسفية . ولعل من أوضح هذه الانتقادات وأقربها تلك التى قدمها « دونكان جوزر » عام ١٩٣٧ : وقد قدم لهذه الانتقادات ، أو ما أسماها « بعض الصعوبات المتعلقة بالتحليل » ، بمحاولة تقديم معنى عام للتحليل . ومع أنه يعترف بأن هناك أنواعاً متعددة من التحليل ، إلا أنها فى اعتقاده تشترك فى نموذج واحد يمكن التعبير عنه بصورتين : إما تحليل الأشياء إلى عناصرها ، أو تحليل الألفاظ فى حدود ألفاظ أخرى ، وذلك إما لاختزال عدد الموضوعات فى العالم ، أو اختزال عدد مفرداتنا اللغوية ^(٢) .

ولكى تصبح انتقاداته للتحليل واضحة يأخذ بتمييز « وزدم » لأنماط التحليل ، وهى أنماط نلاحظ أنها قريبة مما نجده عند رسل . وقد كان وردم قد قدم فى مقاله « هل التحليل منهج مفيد فى الفلسفة » تمييزه بين التحليل الفلسفى أو ما أطلق عليه « الإظهار » *Ostentation* من ناحية ، والتحليل المادى أو الصورى أو ما أطلق عليه « الإظهار » *ostentation* من ناحية أخرى ^(٣) . ويطلق اسمين

Cornforth, M.C., *Science Versus Idealism*, P. 196 f.

(١)

Duncan-Jones, A.E., "Does Philosophy Analyse Common Sense", *Aristotelian Society*, Supp. Vol. XVI (1937) p. 141.

(٢)

(٣) ويستخدم اللفظ *Ostentation* بادئاً بحرف O الكبير ونفس اللفظ بادئاً بحرف o الصغير ليميز بين التحليل الفلسفى والتحليل المادى أو الصورى على التوالى .

آخريين على هذين النوعين لما دلالة على طبيعة كل نوع وهما : التحليل من المستوى الجديبد (التحليل الفلسفي) والتحليل من نفس المستوى (التحليل الصوري والمادي) . ومن أمثلة التحليل المادي التعريفات التي يقدمها العلماء كتعريف عالم الاقتصاد للثروة بأنها « ما هو نافع وقابل للتحويل ومقصود على المال » . وكذلك حين يقول عالم النفس « الرهبة » هي « الخوف والإعجاب » . ومن أمثلة التحليل الصوري ترجمة « الشيء الذي يحوز كبحوز ق إلى « شيء يحوز ك و ق » . ومن الخطأ أن يكون شيء آخر حائراً على ك » . ومن أمثلة التحليل الفلسفي تحليل الشيء المادي في حدود المعطيات الحسية - وتحليل النفوس في حدود الحالات الذهنية^(١) .

ويأخذ دونكان - جونز إمكان تحليل الفلسفة للحس المشترك^(٢) مدخلا لتقديم انتقاداته لمنهج التحليل . ويتحدث عن تحليل « مور » ويرى أن قبول مور لقضايا الحس المشترك ليس مقنعاً بمفرده ولا بد من أن نصيف إليه مدأً وصل في المعرفة المباشرة أي « أن كل قضية يمكننا فهمها لا بد وأن تتركب برهنهما من مكونات نكون على معرفة مباشرة بها » . ويرى دونكان جونز أننا لو أخذنا بآراء وصل حين كان يأخذ بهذا المبدأ مع وجهة نظر الحس المشترك للعالم كما قدمها مور . لكان لدينا مبرر للقول بأن الفلسفة - عن طريق تحليل القضايا التي نعرفها - أننا نحبرنا عما يعنيه كل واحد منا بهذه القضايا^(٣) . وانطلاقاً من هذه النقطة يقدم لنا دونكان - جونز كثيراً من الانتقادات على منهج التحليل ، سوف نكتفي هنا بذكر أهمها .

١ - لنفرض أن تحليل ق يقرر ما يعنيه الناس ؛ ق : ولا كان الناس يعرفون عادة ما تعنيه التعبيرات التي يستخدمونها ؛ فيكون معظم الناس يعرفون بالفعل حلول معظم مشكلات التحليل . إن هذا الاعتراض - فيما يقرر دونكان جونز - ليس طفيفاً كما يبدو . بل يشير إلى أن الناس يعرفون في الغالب معنى التعبير الذي يستخدمونه دون أن يعرفوا كيف يعرفونه . إلا أن التحليل وخاصة التحليل من المستوى الجديبد

Wisdom, J. "Is Analysis a Useful Method in Philosophy. P. 63 - 67

(١)

Duncan-Jones, op. cit. p 144-7.

(٢)

أنما يقدم قضايا مألوفة ومفهومة عند كل شخص بشكل معقد للغاية ، وقد يكون محتوياً على مفاهيم - مثل « المعطى الحسى » ، « يحقق » - أبعد ما تكون من الألفة عند كل فرد^(١) .

٢ - إن العملية الفكرية لشخص معين يفهم قضية معينة أو يعرفها في زمن معين قد تكون مختلفة تماماً عن العملية الفكرية لشخص آخر يفهم نفس هذه القضية . أو لنفس الشخص في زمن مختلف . وبالتالي فليس هناك تحليل يقدم ما يعنيه كل شخص بتلك القضية^(٢) .

ومن الواضح أن هذين النقيضين ينصبان على إنكار أن يكون التحليل يقرر نفس ما يعنيه الناس بما يستخدمونه في حياتهم . بل ، بالعكس ، فهو يقدم معان معقدة وألفاظاً لا يكون الناس على ألفة منها . ولكن ماذا يقصد دوكان جونز من عبارة « ما يعنيه كل شخص » ؟ هل يقصد ما هو متداول بين « جميع » الناس حتى الجانبين والمتهمين منهم ؟ إذا كان الأمر كذلك فإن التحليل لا يقدم بالطبع ما يعنيه كل شخص . إن رجال التحليل - وخاصة رسل - يهدفون إلى إعطاء ما هو متداول بين الناس - حين يتعرضون إلى ذلك - معان محددة وأكثر دقة ، ليزيدوا من معرفتنا بما نسلم به تسليماً ، فهل يعنى ذلك أن التحليل لا يقدم ما يعنيه كل فرد ؟ . أما ما يحدث في التحليل يحدث أيضاً في مجال العلوم ، فنحن نستخدم في حياتنا اليومية مثلاً لفظ « ذرة » ، وقد يكون معناها بيننا عاماً شائعاً . ولكن حيناً يأتي العالم ليحدد المقصود تماماً « بالذرة » ، فهل يعنى ذلك أنه لا يتحدث عما كان متداولاً بيننا ؟ ، كلا أنه يتحدث مثلاً أيضاً عن « الذرة » ، وكل ما هنالك أنه يعطيها التحديد العلمى والدقة التى قد لا تكون واضحة عند « كل » شخص .

٣ - لا يمكن أن يكون التحليل نفس ما يحلله ، لأننا عن طريق عملية التحليل إنما نقدم شيئاً أكثر صرامة فى المعنى عما كان لدينا من قبل . (ولفظ صرامة sharpness هنا مأخوذة فى مقابل الغموض . أو بمعنى « الدقة » أو « التعيين » . إن التحليل جميعه -

أوجمعه تقريباً - يقلل من الغموض - واللغة جميعها غامضة حيث لا توجد فواصل بين التصورات التجريبية . فلو أخذنا مثال وزدم الذى أدرجه تحت التحليل المادى وهو العبارة « س ، ص أخنان » على أنها تعنى « ا ، ب من الذكور ويشتركان فى أحد الوالدين على الأقل » لرأينا أن هذه التحليل يفترض مقدماً أن أنصاف الإخوة إخوة ، إلا أنه يمكننا أن نأخذ صياغة أخرى لا يجعل الأمر كذلك . فلو سألت شخصاً عما إذا كان أنصاف الإخوة إخوة لكان من السهل أحياناً أن يجيب بالقول « نعم » ، وأحياناً أخرى بالقول « لا » لأنها مجرد أنصاف أخوة » ، ولا يبدو أن الاستخدام المألوف يدين أيّاً من هاتين الإجابتين . بل إن فى الخجالات الأكثر تطرفاً قد ينطبق معنى « أخ » على « الأخ من زوجة الأب أو من زوج الأم » ، و « الأخ فى الرضاة » و « الرفيق » ، وعلى ذلك فالاستخدام المألوف لا يرسم لنا خطاً قاصداً بين هذه الاستخدامات ، ولكن لأغراض معينة قد نأخذ تعريفاً تعسفياً على أساس بعض المقاييس ، إلا أن ذلك يكثر من التعيين لا الجزم ، لأن الغموض لا يزال قائماً . ويضرب دونكان - جيزر أمثلة أخرى من هذا القبيل لىتهى إلى القول بأن التحليل يعمل دائماً إلى الابتعاد قليلاً عن معنى ما يحلله .

هذا الاعتراض - كما هو واضح - يعنى أن الدقة التى يقدمها التحليل تجعله بعيد إلى حد ما عما يحلله ، لأنه يزيد من صرامة المعنى الذى نفهمه عادة . ولكننا نلاحظ أن الطريقة التى صيغ بها هذا الاعتراض تبديه بصورة أقوى مما هى عليه فى الحقيقة . ولعل هذه القوة الظاهرة آتية من طبيعة الأمثلة التى يقدمها ، ومنها هنا « تعريف » لفظ « أخ » ، وتقديم تعريف « تحليل » له ، فضلاً عن أن هذا الاعتراض قد وضع فى الاعتبار أيضاً ما يمكن أن يفهمه « جميع » الناس من الألفاظ المتداولة بينهم . ومثل هذه الأمثلة فى الواقع لا تعبر بدقة عن « التحليل » بوجه عام . حقيقة أن التحليل يضفى بالفعل على ما يحلله معنى أكثر صرامة ودقة وتحديداً ، ولكن لا يعنى ذلك أننا ابتعدنا عن معنى ما نقوم بتحليله . وكل ما هنالك هو أننا نجعل جوانبه وعناصره التى لم تكن واضحة فى صورة أكثر وضوحاً ودقة ، ولعل توضيح هذه الجوانب هى التى قد تجعلنا نظن أننا ابتعدنا عن معنى ما نحلله .

٤ - أن تحليل المناضد في حدود المعطيات الحسية العملية والممكنة يهدم وحدة الموضوع الفيزيقي . وهذا بالطبع ينطبق على التحليل من المستوى الجديد^(١) . ونلاحظ أن هذا النقد يرتبط تماماً بأراء رسل وتحليلاته . ولكن على الرغم من أن تحليل رسل للموضوعات الفيزيائية في حدود المعطيات الحسية لا يخلو من الصعوبات . إلا أنه من هذه الزاوية التي ينظر منها دونكان - جونز . أعني زاوية هدم وحدة الموضوع الفيزيقي . قد لا يتعرض لصعوبات هامة لا يمكن التغلب عليها . إن دونكان - جونز نفسه قد رد على هذا الاعتراض بعدة ردود محتملة قد تغطي أهم ما يمكن أن نرد به عليه . فقد يقال أولاً إن هذا إنما يرجع إلى التحليل الخاطئ . وليس إلى التحليل من حيث المبدأ . وثانياً إذا كنا لا نشعر بأى اعتراض على تحطيم وحدة الأمة بتعريفها في حدود المواضع . فلماذا نشعر بالاعتراض على تعريف الموضوع الفيزيقي في حدود مظاهره ؟ وثالثاً - وهو الرد العرفي الشائع - أننا لا نحطم وحدة الموضوع الفيزيقي . فنحن نعرفه في حدود علاقة مركبة تكون بين المظاهر بعضها والبعض الآخر^(٢) .

هذا النقد - الذي يتخذ صوراً متعددة - قد يعتبر من أقوى الاعتراضات التي يمكن أن يواجهها التحليل . فالتحليل حين يضع مكونات المركب البسيطة وبدعي أنه قد عبر بذلك عن هذا المركب . فإنه لا يقدم تفسيراً صحيحاً لهذا المركب . لأن هذه العملية هي في الواقع عملية « إفساد » falsification للمركب . وقد انبرى رسل منذ كتابه المتقدم « أصول الرياضيات » للرد على هذا الاعتراض . فقال رداً على تلك النظرية القائلة بفساد عملية التحليل :

على الرغم من أن التحليل يقدم لنا حدوداً . ولا شيء سوى حدود . فإنه لا يقدم لصنفته ، وهذا هو معنى توصيف تلك تكون فيه هذه نظرية مقبولة . وكما في أي معنى آخر تصبح مجرد تدرج محض ورثة تاريخي متقدم غير لأشياء تدعى يحفظون حد شاق الذي تنسبه تنسبه^(٣)

ibid., p. 152

(١)

ibid., p. 152.

(٢)

P. of M., p. 141

(٣)

إلا أن رسل لا ينكر أن الشيء يمكن أن يفقد خصاصه إذا ما انحل إلى أجزائه . ولكن لا يعنى ذلك عدم صحة التحليل^(١) .

أن تبرير عملية التحليل وإثبات عدم فسادها أمر حيوى بالنسبة لرسل . لأن مثل هذا التبرير هو الأساس الذى تقوم عليه فلسفته الذرية كلها ومنطقه الذرى كله .

ونظراً لتلك الأهمية الكبرى للتحليل فى فلسفة رسل . فإننا لا نجد غرابة فى دفاعه عن التحليل من حيث هو منهج لهذه الفلسفة . والرد على القائلين بفساد هذا المنهج . حتى يمكن أن يقيم فلسفته على أساس متين لا يكون عرضة للانتقادات والصعوبات . بل أن رسل أراد أن يدل من قيمة هذا المنهج وأهميته للفلسفة معتقداً أن هذا المنهج يستطيع أن يحقق لفلسفته تقدماً شبيهاً بالتقدم الذى حدث فى مجال العلوم الطبيعية . ومن هنا شاء أن يجعل من فلسفته « فلسفة علمية » . ويصف منهجها التحليل بأنه « منهج علمى » . ونصل بذلك إلى النقطة الأخيرة التى نريد التحدث عنها . وهى نقطة تلقى الضوء على طبيعة هذا المنهج كما يفهمه رسل . وهى : إلى أى حد يكون منهج التحليل منهجاً « علمياً » . وبأى معنى تكون الفلسفة التى تصطنعه « فلسفة علمية » ؟

وثمة ملحوظة يجب أن نقولها منذ البداية وهى أننا سوف نعرض لهذه النقطة من وجهة نظر رسل من واقع أقواله أو ما يمكن أن يفهمه من هذه الأقوال . دون الدخول فى مناقشات كثيرة وفرعية قد تبعدها عن الهدف الذى نهدف إليه وهو تكملة الصورة التى نحاول تقديمها لطبيعة منهج التحليل كما يتصوره رسل .

ثالثاً : التحليل بوصفه منهجاً علمياً فى الفلسفة

لقد حقق العلم فى عمره القصير نتائج باهرة على وجه أصبحنا معه نعيش بالفعل « عصر العلم » . ولا يمكن لأحد أن يتنبأ بالاكتشافات المستقبلية للعلم ومدى تأثيرها فى حياة الأجيال القادمة . ولكن بينما راح العلم يعمل فى تواضع ليحقق مثل هذه النتائج . فإن الفلسفة طوال عمرها المديد « وضعت دعاوى كبيرة وحقت نتائج أقل »^(١) .

هذا الأمر الذى يبدو غريباً قد جعل رسل - كغيره من المذسفة الذين بهرم تقدم العلم بهذه الصورة - يتساءل عن مر هذا التقدم الذى يحرز العلم يوماً بعد يوم ، بينما الفلسفة واقفة فى مكانها لا تكاد تخطو خطوة إلى الإمام . ولعل الإجابة التى بدت أمام رسل واضحة هى أن الفلسفة ليست « علمية » . لأن مناهجها وطبيعة الموضوعات التى تتناولها لا يمكن أن تجعلها كذلك . فإذا كان للعلم منهج دقيق يتوصل به إلى الحقائق التى يتوصل إليها وهو ما يسمى بالمنهج العلمى . فإن الفلسفة تفتقر إلى مثل هذا المنهج . وهنا تسأل رسل - ومعه بعض الفلاسفة الذين بهرم العلم وأنبهروا بمنجزاته - مرة أخرى : ألا يمكن أن يكون للفلسفة « منهج علمى » مثل العلوم الخاصة ؟ ثم ألا يمكن للفلسفة أن تكون « علمية » كالعلوم الخاصة ؟ . ولعل مثل هذه التساؤلات هى التى أدت إلى ارتفاع أصوات تنادى « بعلمية » الفلسفة : وإقامتها على دعائم العلم .

إن الفلاسفة الذين يريدون للفلسفة أن تكون « علمية » يقفون بالطبع ضد الاتجاه الكلاسيكى فى الفلسفة ، ذلك النمط من الفلسفة الذى آمن إيماناً ساذجاً بالفلاسفة اليونانيين الذين كان يعتقدون اعتقاداً مطلقاً بالعقل والمنهج الاستنباطى « الأولى » ، وقد وجد هذا الاتجاه دفعة قوية فى العصور الوسطى مؤبداً من قبل السلطة فى ذلك الوقت ، وظل حتى وقتنا الحاضر فى الفلسفة الحديثة التى لا تزال تقبل المنطق الأرسطى مع بعض انتقادات قد تقل أو تكثر . وفصلاً عن ذلك فلا يزال من المعتقد - إلا فى إنجلترا - أن طريق التفكير « الأولى » هى القادرة على كشف أسرار العالم التى لا يمكن اكتشافها . وإثبات أن الواقع مختلف تماماً عما يبدو عليه للملاحظة المباشرة . هذه هى الصفة المميزة لهذا الاتجاه الذى ما زال حتى الآن بشكل - فى اعتقاد رسل - العقبة الرئيسية فى وجه الاتجاه العلمى فى الفلسفة ^(١) .

وهناك - فيما يقرر رسل - طريقين يمكن بهما للفلسفة أن تقام على دعائم العلم : الأول أنها قد تركز على « نتائج » العلم الأكثر عمومية ، وتبحث فى إعطاء هذه النتائج عمومية ووحدانية أكثر . والثانى أنها تدرس « مناهج » العلم وتبحث فى تطبيقها - مع إدخال ما تراه ضرورياً من تعديلات - على مجالها الخاص . ويلاحظ رسل أن كثيراً من الفلسفات التى استلهمت العلم قد أخذت بالطريق الأول ، ولكنه يرى أن

« المناهج » وليست النتائج هو ما يمكن نقله على وجه مفيد من مجال العلوم الخاصة إلى مجال الفلسفة . ومن هنا نحى أهمية تطبيق مبادئ المنهج العلمى الذى نجح فى دراسة مسائل العلم على المشكلات الفلسفية ^(١) . وقبل أن نتحدث عن الطريق الذى سلكه رسل وهو تطبيق مبادئ المنهج العلمى فى الفلسفة نعرض لوجهة نظره فى معارضة للطريق الآخر الذى يمكن به للفلسفة أن تقوم على دعائم العلم . ويضرب رسل مثالا للفلاسفات التى سلكت هذا الطريق بفلسفة التطور .

إن مذهب التطور - بصورة أو بأخرى هو - فيما يرى رسل - الاعتقاد السائد فى زماننا . يوجه سياستنا وأدبنا وفلسفتنا . فإن نيتشه والبراجماتيين وبرجسون يمثلون صورا من تطوره الفلسفى : وأن شعبية هؤلاء خارج حلقات الفلاسفة المحترفين يظهر اتفاق هذا المذهب مع روح العصر . ويزعم هذا المذهب لنفسه أنه يقوم على العلم : محرر الآمال ، وملهم إيماناً حياً بالقوة البشرية . وترياق أكيد ضد سموم السلطة القياسية للإغريق . والسلطة الدجماطيقية لأنساق العصور الوسطى . وفى غمرة هذا الافتتان بنجاح سريع قد أسدلت ستائر النسيان على أكثر ما هو هام وحيوى لفهم العالم . إن علم البيولوجيا ، فى اعتقاد رسل - ليس هو بالعلم الوحيد ، ولا هو حتى بالنموذج الذى يجب أن تحتزبه جميع العلوم الأخرى . وعلى ذلك فإن مذهب التطور ليس بفلسفة علمية حققة ، إن فى منهجها أو فى المشكلات التى تُعنى بها . فالفلسفة العلمية الحقة شيء أكثر مشقة . تلجأ إلى آمال دينوية أقل وتتطلب نظاماً أصلى لممارستها بنجاح ^(٢) .

إن داروين فى كتابه عن « أصل الأنواع » قد أظهر أن الاختلاف من الأنواع المختلفة للحيوآن والنبات ليس اختلافاً ثابتاً لا يتغير ، وأن نظرية الأنواع الطبيعية التى قدمت تطبيقاً سهلاً ومحددأ قد انمحت من نطاق العالم البيولوجى ونصح أن الاختلاف بين الإنسان والحيوانات الدنيا - ذلك الاختلاف الذى يبدو تخيلاً البشرى هائلاً - هو مجرد تحقق متدرج مشتملاً على كائنات وسيطة لا يمكن على وجه اليقين وضعها داخل العائلة البشرية أو خارجها . وهكذا اهتزت المعالم القديمة الثابتة . وتشوهت كل

التحديدات القاطعة : وفقدت الأشياء حدودها على وجه لا يستطيع معه أحد أن يقول متى بدأت ومتى انتهت . ولكن إذا كان الكبرياء البشرى قد ترفع للحظة بنسبه العائل إلى القردة : فقد وجد على الفور طريقة ليعيد تأكيد ذاته في « فلسفة » التطور . فإن العملية التي سارت من الأميبا إلى الإنسان قد بدت للفلاسفة بوضوح على أنها عملية تقدم . وعلى ذلك فقد وجدت عملية التغيرات التي أظهرها العالم بوصفها التاريخ المحتمل للماضى ترجيحاً . على أساس أنها تكشف عن قانون التطور تجاه الأفضل في العالم^(١) .

ويقدم لنا رسل مثلاً لفلسفة التطور وهو المذهب النهائي finaliam عند برجسون . فيقول أن صورة المذهب النهائي عند برجسون تقوم على تصوره للحياة . فالحياة في فلسفته تيار مستمر . كل التقسيمات فيه تبدو مصطنعة وغير حقيقية : فالأشياء المنفصلة . البدايات والنهايات . مجرد أوهام مريخة . إذ ليس هناك سوى تحول هادئ غير منقطع . معتقدات اليوم صحيحة اليوم إذا ما حملتنا عبر التيار المتدفق : ولكنها ستكون غداً : ويجب أن يحل محلها معتقدات جديدة لتواجه مواقف جديدة . فلا مكان في هذه الفلسفة للمنطق والرياضيات والفيزياء لأنها علوم « استاتيكية » ، فإما هو حقيقي إنما هو دفعة وحركة تجاه الهدف الذي هو مثل قوس قزح يتراجع كلما اقتربنا منه . ويعمل كل مكان حين نصل إليه مختلفاً عما يبدو عليه من بُعد^(٢) .

وبعارض رسل هذا المذهب وينتقده على أساس نقطتين : الأولى أن صدقه لا ينتج مما يقدمه العلم عن وقائع التطور . والثانية أن دوافعه واهتماماته التي أوجت به — كالمصير الإنساني — دواعٍ عملية بشكل دقيق . وإن مشكلاته التي يعالجها مشكلات خاصة من الصعب النظر إليها على أنها تمس حقيقة أى مسائل من تلك التي تبدو مسائل فلسفية أصيلة^(٣) . وينتهي رسل بعد مناقشته لهاتين النقطتين إلى القول :

« المذهب التطور . يمكن اعتباره تعميماً متسرعاً من وقائع خاصة معينة » مصحوباً برفض جذباطيق لكل محاولات التحليل ، ويستوحيا اهتمامات عملية أكثر منها نظرية ،

وعل ذلك فإنه هل الرغم من لجوئه إلى النتائج المفصلة في العلوم المتعددة ولا يمكن
تعباره علمياً بشكل أصيل أكثر من التقليد الكلاسيكي الذي جاء ليأخذ مكانه^(١)

وهكذا لا يعتبر رسل مذهب التطور معبراً عن « فلسفة علمية » حقة . لأن لجوئه
إلى النتائج - لا المناهج - في العلوم الخاصة وأخذها ليعممها بشكل متسرع على الفلسفة .
طريقة فاشلة لإقامة الفلسفة على دعائم العلم . كما أن اهتمامه بالمصير الإنسانى وما شابه
ذلك من اهتمامات قد وسع الهوة بينه وبين الفلسفة العلمية . فإذا عسى إذن أن تكون
الفلسفة العلمية « الحلقة » كما يتصورها رسل ؟ وماذا عسى أن يكون المنهج العلمى
« الحقيقى » في تلك الفلسفة ؟ .

لنبدأ إجابتنا هنا بتصور رسل للمنهج العلمى في الفلسفة . إن ما نفهمه من المنهج
العلمى عادة هو المنهج التجريبي الذى تستخدمه العلوم الطبيعية . وهو المنهج الذى يقوم
على الملاحظة والتجربة وفرض الفروض والتحقق منها بهدف الوصول إلى قانون عام يفسر
الظواهر المشابهة . وقد عالج رسل في كتابه « النظرية العلمية » المنهج العلمى بهذا
المفهوم^(٢) . ونحن راح يتحدث في الفصل الثانى من هذا الكتاب عن « خصائص
المنهج العلمى » جعل التحليل إحدى هذه الخصائص^(٣) . فهل يقصد بالمنهج العلمى
الذى يريده في الفلسفة أن يكون هو نفس المنهج العلمى المستخدم في العلم الطبيعى ؟
ولعل الإجابة على هذا السؤال يجب أن تكون بالنفى على وجه قاطع . فلم يكن هذا المنهج
في ذهن رسل على الإطلاق حين كان يتحدث عن المنهج العلمى في الفلسفة . ولم يكن
في ذهنه حين نادى بشعار « الفلسفة العلمية » أن تكون الفلسفة علماً طبيعياً مثل الفيزياء
أو الكيمياء .

ولكى نتبين حقيقة موقف رسل لا بد أن نذكر أن رسل لا يستخدم لفظ « العلم »
ليدل فقط على العلوم التجريبية كالكيمياء أو البيولوجيا . بل ليدل أيضاً على العلوم
« الصورية » كالمنطق والرياضيات . فحين يتحدث عن المنهج العلمى في الفلسفة فإن

ibid., P. 28.

S.O., ch I, II, III.

ibid., PP. 71-2.

(١)

(٢)

(٣)

ما في ذهنه هو تلك العلوم الصورية^(١) . حقيقة قد نلتبس مبادئ عامة واحدة في مناهج العلوم الصورية والتجريبية . إلا أن هذين النوعين من المناهج مختلفان تماماً فيما عدا ذلك . وبالتالي فابست قضايا العلم التجريبي من نفس نوع قضايا العلوم الصورية وقضايا الفلسفة . ويتضح ذلك إذا ما نظرنا إلى بعض الخصائص التي يقدمها رسل للقضايا الفلسفية تميزاً لها عن قضايا العلوم الخاصة .

أولاً : إن القضية الفلسفية يجب أن تكون عامة . فلا ينبغي أن تتعلق على وجه خاص - بأى شيء على سطح الأرض . أو بنظام شمسي . أو بأى جزء آخر من أجزاء المكان والزمان ، ولعل هذه العمومية التي أدت إلى الاعتقاد بأن الفلسفة تتحدث عن العالم ككل . وليس هناك ما يبرر هذا الاعتقاد . وكل ما هنالك أن القضية الفلسفية يجب أن تكون ممكنة التطبيق على كل شيء موجود أو محتمل الوجود ولكن قد يقال هنا أن هذا القول لا يمكن تمييزه إلا بصعوبة من الرأي الذي يعارضه رسل . وهذا خطأ . فوجهة النظر التقليدية قد جعلت من العالم نفسه موضوعاً لمحاولات متعددة لا يمكن تطبيقها على أى شيء جزئى في العالم . وإن نسب هذه المحاولات على العالم كان هو العمل الخاص الذي تقوم به الفلسفة . إلا أن رسل يرى - على عكس ذلك - أن ليست هناك قضايا يكون « العالم » (أو الكون) موضوعاً لها . وبعبارة أخرى ليس هناك شيء اسمه « العالم » . وكل ما هناك قضايا عامة يجب أن تقرر كل شيء من الأشياء الجزئية ، مثل قضايا المنطق . ولا يعنى ذلك أن جميع الأشياء تشكل كلاً يمكن اعتباره شيئاً آخر . وتجعل منه موضوعاً لمحاولات . بل ما يعنيه هو إثبات أن هناك خواصاً تنتمى إلى كل شيء من الأشياء على حده . لا أن هناك مجرد خواص تنتمى إلى « كل » الأشياء مجتمعة . تلك الخواص لا يجب أن تقوم على طبيعة الأشياء المعارضة التي قد تحدث . بل تكون صادقة على أى عالم ممكن . وليس فقط على مثل هذه الوقائع التي يمكن أن نكتشفها بحواسنا^(٢) .

ثانياً : يجب أن تكون القضايا الفلسفية « أولية » a priori ، أى يجب أن تكون

O'Connor, D.J., "Bertrand Russell". *Critical History of Western philosophy*, edited by: (١)

O'Connor. op. cit., p. 476.

S.M.P., PP. 83 - 4.

(٢)

على صورة لا يمكن معها أن يبرهن عليها بالدليل التجريبي أو أن تدحض به . فكثيراً ما نجد في الكتب الفلسفية حججاً قائمة على مجرى التاريخ ، أو على تلايف المخ ، أو على عيون المحارة ، ولكن مثل هذه الوقائع العارضة الخاصة لا تناسب الفلسفة التي يجب أن تقوم بعمل تقريرات . تصدق مهما يكن تكوين العالم الخارجي ^(١) .

إن هاتين الخاصيتين اللتين تميزان القضايا الفلسفية تعنيان معاً « إن الفلسفة هي علم الممكن » ^(٢) . ولا نفي بالممكن هنا أكثر من العام ، وبذلك تصبح الفلسفة « غير متميزة عن المنطق » ^(٣) ، والمقصود بالمنطق هنا المنطق الرمزي أو الرياضى الذى بذل رسل جهداً كبيراً لإقامته . وعلى ذلك فإن ما يقصده رسل بالمنهج العلمى إذن هو تطبيق مبادئ المنطق ومناهجه على المشكلات الفلسفية . ونلاحظ هنا - مع « أوكونور » - أن الممارسة الفلسفية الفعلية عند رسل كانت أقل صرامة من هذا البرنامج المقترح ، لأنه أحياناً يفسر المنطق بمعنى أكثر ليبرالية ^(٤) .

والواقع أن المنهج العلمى عند رسل وهو ما أطلق عليه منهج التحليل المنطقى يمتاز بعلّة ملامح ساهمت في وصفه بصفة « العلمية » ، كما ساهمت في طبع فلسفته بالطابع العلمى . وسبيلنا هنا إلى ذكر أهم هذه الملامح العلمية ^(٥)

١ - الموقف الشكى :

لقد ظل رسل طوال حياته الفلسفية يبحث عما هو يقينى في معرفتنا ليكون بمثابة المقدمات التى نبدأ منها إقامة صرح معرفتنا على أساس ثابت ومتين . ولكى يصل إلى هذا الهدف المنشود كان لا بد له من أن يقف موقفاً شكياً إزاء ما نسلم به ، وما يبدو لنا وكأنه حقائق لا تختمل الشك . إن موقف رسل هنا شبيه بموقف ديكارت الذى وضع أساس الشك المنهجى . ومع إن رسل لم يتفق مع ديكارت في النتائج التى وصل إليها

ibid., P. 84.

(١)

ibid., P. 84.

(٢)

ibid., P. 84.

(٣)

O'Connor, op. cit., P. 476.

(٤)

ibid., P. 476.

(٥) يشير أوكونور « إلى هذه الملامح باعصار .. انظر :

بمنهجه الشكى : فهو على اتفاق معه في ممارسة هذا المنهج للوصول إلى نقطة ثابتة ينبغي الارتكاز عليها^(١) : ليضفي بعد ذلك في نشاطه الفلسفي دون أن يتعرض للخطأ : لهذا يعتبر رسل تأكيد ديكارت على الشك المنهجي الجانب الأكثر نفعا في فلسفته^(٢) : وقد كان لهذا الجانب في فلسفة ديكارت تأثير كبير في فلسفة رسل . بل كثيراً ما يوصف موقف رسل الشكى بأنه « ديكارتي » فإن « تأكيد رسل على « الشك الديكارتي » إنما يميز جميع كتابات رسل الاستمولوجية ، وهو لم يفتأ يقرر أن الفلسفة ونظرية المعرفة لا بد وأن تتحدد على أساس الشك المنهجي »^(٣) .

يظهر هذا الموقف الشكى عند رسل منذ كتاباته المتقدمة . فقد كانت أول عبارة افتتح بها كتابه « مشكلات الفلسفة » سؤالاً وضعه على صورة تبرز هذا الموقف الشكى بصورة جلية . وكان السؤال هو : « هل يمكن أن تكون هناك أى معرفة في العالم لا يمكن لأى عاقل أن يشك فيها »^(٤) . وراح رسل بعد ذلك يؤكد في هذا الكتاب هذا الموقف الشكى معترفاً بفضل ديكارت في اتخاذ منهج الشك المنهجي . ويأتى في « معرفتنا بالعالم الخارجي » ليؤكد أهمية الشك المنهجي - لا الشك المطلق - ويتحدث عن درجات اليقين في معتقداتنا . وما يجب أن يوضع موضع الشك ولا يمكن أن يكون يقينياً^(٥) . ويرر اتخاذ المنهج الشكى فيرى أن اعتقاداتنا الساذجة التي نجدها في أنفسنا حين نبدأ عملية التأمل الفلسفي لا بد من إخضاعها لنزعة نقدية شكية : وحين تخضع لذلك تبدو مجرد عادات عمياء أو مجرد طرق للسلوك أكثر منها اعتقادات عقلية ، ومع أن بعضها قد ثبتت صحته بالاختبار . فإن بعضها الآخر قد لا تكون كذلك : ومن هنا كان :

من الضروري أن نحارب الشك المنهجي - كما فعل ديكارت - لننتحر من قبضة العادات
الذهنية . ومن الضروري أن ننسى الخيال المطلق ليكون لدينا عدد من الفروض الجاهزة :

-
- P. of ph. p. 7. (١)
 Philosophy. p. 250. (٢)
 Chisholm, R.M. "Russell on the Foundation of Empirical Knowledge", *The philosophy* (٣)
of Bertrand Russell. p. 423.
 P. of ph., p. 1. (٤)
 OK. of EW., p. 74f. (٥)

ولا تكون عيباً تعرض واحد ، ذلك الذى يجعله الحس المشترك سهلاً على التحليل . أن هاتين
الميلتين - الشك فيما هو مألوب ، وتحليل ، هو غير مألوب - علميتان متلازمتان وتشكلان الجزء
الرئيسى لتدريب الفهم المطلوب للفيلسوف^(١)

فالشك المنهجى إذن بشكل عموداً رئيسياً من أعمدة صرح الفلسفة . لأنه يحورنا
من العادات الذهنية التى لا تتلائم والموقف الفلسفى الصحيح .

إننا لئى نعظم سيطرة المادة يجب أن نبذل تضاريف جهدنا فى الشك و الفهم والاعتقاد .
وباختصار فى كل شيء^(٢) .

إن هذا الموقف الشكى إزاء المشكلات التى تعرض لها الفلسفة ، يمكن التماسه فى
جميع أعمال رسل المتأخرة^(٣) . ويجعله رسل ميزة منهج التحليل المنطقى الذى يزيد
من عدد المقدمات المستقلة التى نسلم بها فى تحليلنا للمعرفة . وتكون « ... نتيجة التحليل
المنطقى هو إظهار الاستقلال المتبادل للقضايا التى كان من المعتقد أنها مرتبطة من الناحية
المنطقية^(٤) . بل إن رسل يجعل من الشك الأساس الهام الذى يقوم عليه تعريف الفلسفة
ذاتها . فهناك مشكلات تثير الاهتمام عند بعض الناس ، إلا أنها لا تنتمى - فى عصرنا
الحاضر على الأقل - إلى أى علم من العلوم الخاصة . وهذه المشكلات تثير الشك فيما
يسلم به عامة الناس على أنه معرفة . « فإذا كان لا بد من إزالة هذه الشكوك . فلا يتأتى
ذلك إلا بدراسة خاصة هى ما نطلق عليه « فلسفة » . وهكذا تكون أول خطوة فى تعريف
« الفلسفة » هى استعراض هذه المشكلات والشكوك^(٥) .

هذا الموقف الشكى الذى يجب أن نقفه عند بحثنا فى أى مشكلة فلسفية يمثل إذن
جانباً هاماً من الجوانب المنهجية عند رسل . وهو يوصى به دائماً ، ويعيب على الفلاسفة

ibid., p. 242.

(١)

ibid., p. 242

(٢)

(٣) انظر على سبيل المثال :

Philosophy, ch 1, 174-5. 250. Inquiry, p. 16. R to C., pp. 683-4. HK, p. 188

R to C., 684.

(٤)

Philosophy, p. 1.

(٥)

الذين يتجاهلون في تفكيرهم^(١) . وهذا الموقف في الواقع يعتبر ملمحاً من الملامح العلمية في منهج رسل وفي فلسفته .

٢ - طبيعة النتائج :

لم يدع رسل أن النتائج التي يتم التوصل إليها في الفلسفة بتطبيق منهج التحليل نتائج كلية ومطلقة : بل جزئية ومحتملة ، «فتركيز الانتباه على فحص الصور المنطقية أصبح من الممكن أخيراً للفلسفة أن تعالج مشكلاتها مشكلة مشكلة وأن تصل - كما هو الحال في العلم - إلى نتائج جزئية ومحتملة وليست صحيحة تماماً»^(٢) . ومعنى ذلك :

أن النتائج التي تنتهي إليها الفلسفة لا تختلف اختلافاً جوهرياً عن النتائج التي يصل إليها العلم ، وكل ما يميز الفلسفة عن العلم هو أنها أكثر نقداً وتعميماً^(٣) .

فصنعتنا «الجزئية» و «الاحتمالية» لنتائج التحليل هي بلا شك من ملامح صفة العلمية التي ينسبها رسل إلى منهجه التحليلي .

وفضلاً عن ذلك فإن النتائج التي نتوصل إليها عن طريق التحليل ليست مقطوعة الصلة بما يسبقها من نتائج وما يلحقها من هذه النتائج . وبعبارة أخرى فإن هذه النتائج - مع أنها قد لا تكون صادقة تمام الصدق - يمكن أن ينتفع بها فيلسوف آخر ، يكمل ما هو ناقص فيها . ويصحح جوانب قد لا تكون صادقة تماماً ، ويكتشف طريقة لتصحيحها . كما يحدث بين العلماء . وهذا ما لم يحدث من قبل في عالم الفلسفة . فإن معظم الفاسقات قد أقيمت على أساس قالب واحد على وجه إن لم تكن معه صحيحة كلية فهي خاطئة كلية . ولا يمكن استخدامها في أبحاث أبعد . ولعل هذا هو السبب في أن الفلسفة - على عكس العلم - لم تحقق تقدماً . ذلك لأن كل فيلسوف عليه أن يبدأ فلسفته من البداية ، ودون أن يوافق على أي شيء محدد مما فعله السابقون عليه . أما الفلسفة ذات المنهج العلمي فهي متتابعة وتجريبية مثل بقية العلوم ، وفوق هذا كله سيكون في

"Professor Dewey's" Essays in Experimental Logic p. 17.

(١)

S.M. Ph., p. 85.

(٢)

Philosophy, p. 297.

(٣)

إمكانها وضع فروض - حتى ولو لم تكن صحيحة كلية - تظل بعد ذلك مثمرة بعد إدخال التصحيحات الضرورية التي يجب إدخالها^(١).

٣ - الابتعاد عن الأنساق في الفلسفة :

إن المنهج الذي نتناول به المشكلات بالتحليل مشكلة مشكلة ليصل بنا إلى نتائج جزئية ومحتملة ، لا نتوقع منه أن يهدف إلى إقامة نسق فلسفي كالأنساق الفلسفية المعروفة ، وهو في ذلك يشارك المنهج المستخدم في العلوم الخاصة في نفوره من جعل النسق هدفاً من أهدافه .

إن من الأخطاء الشائعة لدى معظم الفلاسفة ولهم بإقامة الأنساق الفلسفية ، ولذلك ترى الواقعة الصغيرة التي لا تدخل في مجال الفلسفة يأبى الفيلسوف إلا أن يقحمها فيها إقحاماً على وجه تبدو معه مقبولة . إلا أن تلك الواقعة الصغيرة قد تكون بالنسبة للمستقبل أكثر أهمية من النسق الذي أقحمت فيه . فقد أقام فيثاغورث نسقاً جهزه بطريقة عجبية بكل ما عرفه إلا من نظريته عن المثلثات القائمة الزاوية ، إلا أن اكتشاف هذه الواقعة يعتبر بالنسبة لنا الاكتشاف الخالد لفيثاغورث ، في حين أن نسقه قد أصبح مجرد حب استطلاع تاريخي . فالرغبة في إقامة هذه النتيجة أو تلك ، أو بوجه عام ، إيجاد الدليل على النتائج المقبولة من أي نوع كانت تمثل - فيما يرى رسل - العقبة الرئيسية في وجه الفيلسوف التزبه^(٢) .

إن الابتعاد والنفور من إقامة الأنساق لا شك في أنه ملمح من الملامح العلمية لمنهج رسل . ولكن لا يعني ذلك أنه من المستحيل أن يقام نسق فلسفي على الإطلاق ؛ فالمنهج العلمي في الفلسفة قد يفضي أحياناً إلى نسق ما ؛ وذلك حين ترابط نتائجه داخل هيكل مأسك للمعرفة بدعم بعضها بعضاً ، وهذا أيضاً ما يحدث في العلم . إلا أن العالم أو الفيلسوف لا يمكن أن يجعل بناء النسق هدفاً له . فنسق المعرفة بناء ضخم أقيم بطريقة منظمة من القضايا الصادقة التي أقيمت كل قضية منها واحدة واحدة بعد جهد شاق^(٣) .

5.M. ph., p. 85.

OK. of EW., p. 241.

O'Connor, op. cit, P. 476.

(١)

(٢)

(٣)

هذه هي أهم الملامح التي يمكن أن تساهم في صيغ منهج رسل بالصيغة العلمية . وهذا المنهج كفيل - في اعتقاد رسل - بتحقيق تقدم في الفلسفة كالتقدم الذي حققه جاليلو في الفيزيكا^(١) . كما أن المنهج هو الأساس الذي تقوم عليه الفلسفة العلمية . التي ينادى بها رسل . إذ أن من الضروري في الفلسفة أن نكتسب قدرة مشعة على تحليل الفروض المجردة . وهذا ما كانت تفتقر إليه الفلسفة حتى الآن . والمناهج المنطقية هي الكفيلة بذلك . فالمنطق هو الذي يقدم منهج البحث في الفلسفة . كما تقدم الرياضيات المنهج في الفيزيكا . وكما أن الفيزيكا لم تحدث أي تقدم ولم تصبح علماً إلا خلال الملاحظات الجديدة للقوانين . والمعالجة الرياضية على يد جاليلو . فإن الفلسفة تنتج في أيامنا هذه لتصبح علمية خلال اكتساب وقائع جديدة ومناهج منطقية في آن واحد^(٢) . وبتطبيق هذه المناهج المنطقية لا تكون المعرفة الفلسفية مختلفة عن المعرفة العلمية اختلافاً جوهرياً . فليس هناك مصدر خاص للحكمة يفتح أبوابه للفلسفة ويفلقها في وجه العلم . كما أن نتائج الفلسفة لا تكون مختلفة عن نتائج العلم : وكل ما هنالك أن نتائج الفلسفة ستكون أكثر نقداً وعمومية^(٣) .

إن الفلسفة العلمية التي يدافع عنها رسل تمتاز بنفس تلك الخصائص والسمات التي تمتاز بها منهجه العلمي المنطقي : تنزع متزجاً شككياً : ونهدف إلى التوصل إلى نتائج جزئية ومحتملة . كما أنها لا تجعل من الأنساق هدفاً لها . فإن الفلسفة لا تصبح علمية باستخدامها لعلوم أخرى كما فعل هربرت سبنسر : فالفلسفة دراسة خارج نطاق العلوم الأخرى . ونتائجها لا يمكن أن تقام عن طريق علوم أخرى . بل لا يجب أن تكون نتائجها بصورة يمكن لأي علم من العلوم أن يناقضا . فالنبوءات المتعلقة بمستقبل العالم - مثلاً - ليست من عمل الفيلسوف . وتقرير ما إذا كان العالم يسير قدماً إلى الأمام أم يراجع إلى الخلف أم ساكناً لا يتحرك . أمور ليس للفيلسوف أن يقول عنها شيئاً^(٤) . فليست الفلسفة إذن « طريقاً مختصراً لنفس نوع النتائج التي تصل إليها العلوم الأخرى . فإذا كان لها أن تكون

OK. of EW, p. 12

(١)

ibid., p. 243.

(٢)

Philosophy, p. 297.

(٣)

OK. of EW, p. 240.

(٤)

دراسة أصيلة وجب أن يكون لها مجالها الخاص . وتهدف إلى نتائج لا يكون في وسع العلوم الأخرى أن تبرهن عليها أو تدحضها «^(١) .

وفضلاً عن ذلك فإن تبني الفلسفة العلمية يضطرننا إلى التخلي عن أمل لإرضاء رغباتنا الإنسانية ، عن أمل البرهنة على أن العالم له هذه الخاصية الأخلاقية المرغوبة أو تلك . فمثل هذا الأمل لا تملك الفلسفة وسيلة لإرضائه . فالاختلاف بين العالم الخير والعالم السيء اختلاف في الخصائص الجزئية الموجودة في هذين العالمين ، وليس هو باختلاف مجرد بدرجة تكفي لأن يدخل في مجال الفلسفة «^(٢) . فمسألة خير العالم وشره مسألة يقررها العلم لا الفلسفة . إننا سنقول أن العالم خير إذا ما كانت له خصائص معينة نرغب فيها . وقد زعمت الفلسفة في الماضي أنها قادرة على البرهنة على أن للعالم مثل هذه الخصائص . وقد اتضح الآن أن هذه البراهين باطلة . إننا لا ننكر بالطبع أن تكون للعالم هذه الخصائص . وكل ما هنالك أن الفلسفة لا يمكنها أن تقرر هذه المسألة «^(٣) .

وتبني المنهج العلمي في الفلسفة يضطرننا - إذن - إلى التخلي عن أمل حل الكثير من مشكلات الفلسفة التقليدية الفارقة في الغموض والاهتمام الإنساني . فلإننا باصطناع هذا المنهج نرد بعض هذه المشكلات - دون أمل كبير في حلها حلاً ناجحاً - إلى العلوم الخاصة . ونوضح أن بعضها الآخر هو ، في حدود طاقاتنا ، غير قابل للحل أساساً . ولكن يبقى بعد ذلك عدد كبير من المشكلات المعروفة للفلسفة ، فيقدم لها هذا المنهج كل تلك المزايا من حيث التقسيم إلى مسائل محددة ، ومن حيث التقدم المتزايد والجزئي والمختبر . ومن حيث اللجوء إلى المبادئ التي يجب أن يوافق عليها جميع الدارسين الأكفاء بشكل مستقل عن أمزجتهم - ففشل الفلسفة حتى الآن يرجع أساساً إلى التسرع والطموح . إلا أن الصبر والتواضع هنا . كما هو الحال في العلوم الأخرى . سيفتح طريقاً لتقدم مستمر ومتين «^(٤) .

و . . . أخيراً يقول رسل : « إنني أعتقد أن هناك شرطاً وحيداً . وهو شرط ضروري

(١) ibid., p. 27

(١)

(٢) ibid., p. 37.

(٢)

(٣) Philosophy, p. 309.

(٣)

(٤) S.M. ph., p. 95

(٤)

لكى تحقق الفلسفة عملاً عظيماً في المستقبل القريب يفوق كل ما قام به الفلاسفة حتى الآن ، وهو خلق مدرسة من الرجال لهم ممارستهم العلمية واهتماماتهم الفلسفية ، لم نشوش أفكارهم تقاليد الماضي ، ولم نضلّهم المناهج الأدبية التي وضعها أولئك الذين يحاكون القدماء في كل شيء إلا في أفضالهم « (١) » .

مصادر البحث

لولا : من كتابات برتراند رسل

- The Analysis of Matter, George Allen & Unwin, London 1927.
- The Analysis of Mind, George Allen & Unwin, London, 1921.
- The Autobiography of Bertrand Russell, Three Volumes, George Allen & Unwin, London 1967, 1968, 1969.
- A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz, George Allen & Unwin, London 2nd. 1937.
- History of Western Philosophy (1946) George Allen & Unwin, London 1961.
- Human Knowledge, its Scope and Limits, George Allen & Unwin, London 1948.
- Introduction to Mathematical Philosophy (1919) Second Ed., George Allen & Unwin, London 1920.
- An Inquiry into Meaning and Truth, George Allen & Unwin, 1940.
- Logic and Knowledge, George Allen & Unwin, 1950.
- "Meinong's Theory of Complexes and Assumptions", *Mind*, Vol. XIII (1904) PP. 201 -219, 336-354, 509-524.
- "My Mental Development" *The Philosophy of Bertrand Russell*, Edited by Schilpp, P. A., the Library of Living Philosophers New York, 1944, PP. 3-20.
- My Philosophical Development, George Allen & Unwin, London, 1959.
- Mysticism and Logic (1917), Unwin Books, London 1963.
- Our Knowledge of External World, 2nd ed., George Allen & Unwin, London 1926.
- An Outline of Philosophy, George Allen & Unwin, London 1927.
- Philosophical Essays (1910), George Allen & Unwin, London, 1966.
- Physics and Experience, (The Henry Sidgwick Lecture), Cambridge, at the University Press, 1946.
- Portraits from Memory and other Essays, George Allen, & Unwin, London, 1956.

- (with Whitehead.), *Principia Mathematica*. Three Volumes (1910-1913), Cambridge, At the University Press 2nd. ed., 1927.
- *The Problems of Philosophy* (1912) Oxford University Press 1959.
- *Principles of Mathematics* (1903), 2nd. Ed., George Allen & Unwin. London, 1937.
- "The Problem of Universals," *Polemics*. Vol. 2. 1946 pp. 21-35
- "Professor Lewey's Essays in Experimental Logic". *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, Vol. XVI (1919), pp. 5-26.
- "Reply to Criticisms", *The Philosophy of Bertrand Russell*, P. 681-741 .
- *Scientific Outlook*, George Allen & Unwin. London, 1931.

ثانياً : كتابات عن برتراند رسل

- Ayer, A. J., Russell, Fontana Modern Masters, London, 1972.
- Ayer, A. J., Russell and Moore, Macmillan & Co., London, 1971.
- Bergmann, G., Russell on "Particulars" reprinted in "*the Metaphysics of Logical Atomism*" New York 1954.
- Bergmann, G., "The Revolt Against Logical Atomism", *Essays on Bertrand Russell*, edited by : E. O. Klemke, University of Illinois. Urbana, Chicago and London, 1970. pp. 341-354.
- Black, M., "Russell's Philosophy of Language," *the Philosophy of Bertrand Russell*, Edited by Schilpp. pp. 229-255.
- Bode, B. H., "Mr. Russell and the Philosophical Method", *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific methods*, Vol. XV (1918) pp. 701-710.
- Bollock, J. L., "On Logioism" *Essays on Bertrand Russell*, P. 388-395.
- Boodin, J.E., "Russell's Metaphysics". *The Philosophy of Bertrand Russell*, Edited by Schilpp, pp. 477-509.
- Bouwsma, O. K., "Russell's Arguments on Universals" *The Philosophical Review*. Vol., LII (1943) pp. 193-199.
- Brown, H. Ch., "A Logician in the Field of Psychology", *The philosophy of Bertrand Russell*, edited by Schilpp. 447-473.
- Butnam, H., "The Thesis that Mathematics is Logic", *Bertrand Russell Philosopher of the Century*, edited by : Schoenman, R., George Ali & Unin, new e London 1967. pp. 273-303.

- Carnap R., "The Logistist Foundations of Mathematics" *Essays on Bertrand Russell*, pp. 341-354.
- Chisholm, R. M., "Russell on the Foundations of Empirical Knowledge" *The philosophy of Bertrand Russell*, pp. 419-444.
- Cory, D., "Are Sense-data "in" the Brain" *The Journal of Philosophy*, Vol. XLV (1948), pp. 536-548.
- De Laguna, Th., "The Logical Analytic Method in Philosophy", *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific methods*, Vol : XII (1915) pp. 449-462.
- Dorward, A., *Bertrand Russell, A short History of his philosophy*, Longmans, Green & Co., London. 1951.
- Earnes, E. R. *Bertrand Russell's Theory of Knowledge*, George Allen & Unwin London 1969.
- Edwards, E. P., "Are Percepts in The Brain" *Australasian Journal of Psychology and Philosophy* (1942), pp. 46-75.
- Feibleman, J., "A Reply to Bertrand Russell's Introduction to the Second Edition of the Principles of Mathematics" *The Philosophy of Bertrand Russell* edited by : Schilpp, pp. 157-174.
- Feibleman, J. K., *Inside the Great Merror*, Martinus Nijhoff, the Hague, Netherland, 1958.
- Fritz, C. A., *Bertrand Russell's Construction of External World*; Routledge & Kegan Paul' London 1952.
- Gassin., Ch. E., "Russell's Description of Meaning and Denotation, A-re-examination, *Essays on Bertrand Russell*, pp. 256-272.
- Gassin, Ch. E., "Russell's Distinction Between the Primary and Secondary Occurrence of definite Descriptions", *Essays on Bertrand Russell*, pp. 273-284.
- Geach, P. T., "Russell on Meaning and Denoting", *Analysis*, Vol. 19) 1958-9) pp. 69-72.
- Goddard, L., "Sense and Nonsense", *Mind* Vol. LXXiii (1964) pp. 309-331.
- Gotlind, F. B., *Russell's Theories of Causation*, Almqvist & Wiksells Boktryckeri AB, Uppsala, 1952.
- Gram, M. S., "Ontology and the Theory of Descriptions, *Essays on Bertrand Russell*, pp. 118-143.
- Hochberg, H., "Anselm's Ontological Argument and Russell's theory of Description, *the New Scholasticism*, Vol. 33 (1959) pp. 319-330.
- Hochberg, H., "Russell's Reduction Arithmetics to Logic, *Essays on Bertrand Russell*, pp. 399-415.

- Hochberg, H., "Strawson, Russell, and the King of France", *Essays on Bertrand Russell*, pp. 309-337.
- Jacobson, A., "Russell and Strawson on Referring", *Essays on Bertrand Russell*, pp. 285-308.
- Jager, R., *The Development of Bertrand Russell's Philosophy*, George Allen & Unwin, London, 1972.
- Lejewski, C. "A Re-examination of Russellian Theory of Descriptions, *Philosophy*, Vol. 35 (1960) pp. 14-29.
- Moore, G., "Russell's Theory of Descriptions, *The Philosophy of Bertrand Russell*, P. 177-227,
- Nagel, E., "Mr. Russell on Meaning and Truth", *The Journal of Philosophy* Vol., XXXVIII (1941) pp.
- Nagel, E., "Russell's Philosophy of Science", *The Philosophy of Bertrand Russell*, Edited by : Schilpp. pp. 319-349.
- O'Connor, D. J., "Bertrand Russell", *Critical History of Western Philosophy*, edited by, D. J. O'Connor, The Free Press of Glencoe, Collier-Macmillan Co., London 1964.
- Pap, A., "Types and meaninglessness", *Mind*, Vol. Lxix (1960), pp. 41-54.
- Pears, D. F., "Logical Atomism : Russell and Wittgenstein" *The Revolution in Philosophy*, edited by Ayer pp. 41-55.
- Pears, D., *Bertrand Russell and the British Tradition in Philosophy* (2nd ed.) Collins, Fontana, London and Glasgow, 1972.
- Perkins, P. K., "On Russell's Allegent Confusion of Sence and Reference," *Analysis*, Vol. 32 (1971-72) pp. 45-51.
- Quine, W. V., "Russell Ontological Development" *Essay on Bertrand Russell*, pp. 3-14.
- Reichenbach, H., "Bertrand Russell's Logic", *The Philosophy of Bertrand Russell*, edited by : Schilpp. pp. 23-54.
- Sellars, W., "Presupposing", *Essays on Bertrand Russell*, pp. 176-189.
- Shearn, M., "Russell's Analysis of Existance", *Analysis*, Vol. II (1950-1) pp. 124-131.
- Shoemaker, S. "Logical Atomism and Language" *Analysis*, Vol. 20, (1959-1960) pp. 49-52.
- Stace, W. J., "Russell's Neutral Monism", *The Philosophy of Bertrand Russell*, edited by Schilpp, pp. 353-384.
- Strawson. P. F., "On Referring", Reprinted in *Essays on Bertrand Russell* pp. 147-172.

- Urmson, J. O., *Philosophical Analysis*. Oxford. At the Clarendon Press, 1956.
- Veatch, H., "The Philosophy of Logical Atomism: A realism Manqué", *Essays on Bertrand Russell*. pp. 102-117.
- Watling, J. *Bertrand Russell*, Oliver and Boyd, Edinburgh, 1970.
- Weitz, M., "Analysis and the Unity of Russell's Philosophy", *The Philosophy of Bertrand Russell*, edited by : Schilpp. pp. 57-121.
- Wite, A. "The "Meaning" of Russell's Theory of Descriptions", *Analysis*, Vol. 20 (1959-1960) pp. 8-9.
- Williams, D. C., "On Having Ideas in the Head", *The Journal of Philosophy*, Vol. XXIX (1932), pp. 617-631.
- Winslade, W. J., "Russell Theory of Relations, *Essays on Bertrand Russell*, pp. 81-101.
- Wood, A., *Bertrand Russell the Passionate Sceptic*, Unwin Books, London 1963.

ثالثاً : كتابات في الفلسفة التحليلية والعامّة

- Aaron, R. J., *The theory of Universals*, Oxford, at The Charendon Press, 2nd. ed., 1967.
- Ammerman, R.R., (editor), *Classics of Analytic Philosophy*. Tata McGraw Hill publishing Company, Bombay New Delhi, 1965.
- Ayer, A. J., *Language, Truth and Logic*, 2nd. ed.. 17th imp.) Victor Gollancz LTD, London, 1967.
- Ayer, A. J., "The Vienna Circle" *The Revolution Philosophic*, edited by . Ayer, Macmillan & Co., London, 1957.
- Benacerraf P. and Putnam, H., *Philosophy of Mathematics* Prentice-Hall.. New Jersey, U.S.A., 1964.
- Black, M., "Philosophical Analysis", *The Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol., XXXIII (1932-1933) pp. 237-258.
- Bochénski, J. M., *The Methods of Contemporary Thought*. Harper Torch-books, New York and Evanston, 1968.
- Broad, C. D., *The Mind and Its Place in The Nature*, Kegan Paul & Trench. Trubner & Co., London 1925.
- Burns, C. D., "Occam's razor", *Mind*. Vol. XXIV (1915), Note 1X.
- Charlesworth, M. J., *Philosophy and Linguistic Analysis*, Duquense Studies, Philosophical Series 9. Duquense University, Pittsburgh, 1959.
- Cornforth, M. C., "Is Analysis is a Useful Method in Philosophy". *Aristotelian*

- Cornforth, M. C., *Science Versus Idealism*, Lowrence & Wishard, London 1955.
- Cornman, J. W., *Materialism and Sensations*, Yale University Press, New Haven and London, 1971.
- Curry, H., "Remarks on The Difinition and Nature of Mathemitics" *Philosophy of Mathematics*, edited by Benacarra and Putman, pp 152-156.
- Donagan, A., "Universals and Metaphysical Realism", reprinted from *The Monist* in "The Problem of Universals", edited by : Iandesman, Ch., Basic Books, New York-London 1970.
- Duncan-Jones, A. E., "Does Philosophy Analyse Common Sense", *Aristotelian Society*, Supp. Vol., XVI (1937) pp 139-161.
- Duncan-Jones, A. E., Lewy's Remarks on Anaivsis "Analysis" Vol. 5, (1937-1938) pp. 5-12.
- Feigl, H., "The "Mental" and the "Physical", *Minnesota studies in the Philosophy of Science*, Vol. II, Concepts, Theories and the Mind-body Problem, University of Minnesota press, Minneapolis, U.S.A., 1958, pp. 270-497
- Frege, G., *The Foundation of Arithmetics*, Trans by: Austin, J. L., Harper Torchbook, New York, 1960.
- Hampshire, S., Changing Methods in Philosophy "*Philosophy* Vol., 26 (1951) pp. 142-145
- Hempel, G. G., "On The Nature of Mathematical Truth", *Readings in The Philosophy of Science*, edited by : Feigl, H. and Brodbeck Appleton-Century-Crofts, New York 1953, PP. 148-162.
- Hiks, G. D., *Critical Realism*, Macmillan and Co., London 1938.
- Heyting, A., "Disputation *Philosophy of Mathematic*" edited by Benacerraf and Putnam, pp. 55-65.
- Hume, D., *A Treatise of Human Nature*, edited by: L. A. Sebbby-Bigge, Oxford At The Clarendon Press, 1968.
- James, W., *Essays in Radical Empiricism*, Langmans; Green & Co., 1921.
- Kolakowski, L., *Positivist Philosophy*, Translated by: Guterman, N. Penguin Books, 1972.
- Lake, B. L., *A Study of Metaphysical Disputation*, (unpublished) a These for Ph. D., London University, 1955.
- Lazerowitz, M., *Studies in Metaphilosophy*, Routledge & Kegan Poul, London 1954.
- Lewy, G., "Some Semarks on Analysis" *Analysis*, Vol. 5, (1937-1938) pp. 1-5

- Lovejoy, A. O., *The revolt Against Dualism*, Open Court Publishing, U.S.A., 1930.
- Mach, E., *The Analysis of Sensation*, Translated by : C. M. Williams, revised by S. Waterlow.. Dover Publications, New York 1959.
- Magee, B., *Modern British Philosophy*, Secker & Warburg, London 1971
- Mardiros, A. M., "The Origin and Development of Contemporary Philosophical Analysis. Thought, W. J. Gage limited, Toronto, 1960. pp. 145f.
- Moore, G. E., *Principia Ethica* (1903), Cambridge, at the University Press. 1960.
- Morris, Ch. W., *Six Theories of Mind*. The University of Chicago Press. Chicago, and London. 1966.
- Mundle, C. W. K., *Perception: Facts and Theories*, Oxford University Press' London & New York, 1971
- Neurman, J. V., "The fourmalist foundation of Mathematics. *Philosophy of Mathematics*, edited by Benacerraf and Putman, PP. 50 - 54.
- Pap, A., *Elements of Analytic Philosophy*, Hafner Publishing Company 2nd. imp. New York., 1972.
- Passmore, J. *A Hundred Years of Philosophy*, Benguin Books, 1968.
- Perry, R.B., *Present Philosophical Tendencies* (3rd imp.) Longmans: Green & Co., London, 1916.
- Perry, R.B., *The Thought and Character of William James* (2 Volumes) Oxford University Press, 1935.
- Popper, K., *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*, Oxford University Press, 1972.
- Putnam, H., "Mind and Machines", *Dimensions of Mind*, edited by : Hook. S., New York University press, 1960 pp. 148 - 179.
- Quinton, A., "Mind and Matter" *Brain and Mind, Modern Concepts of Nature of Mind*. edited by : Smythics, J.R.. Routledge & Kegan Paul, London. 1956. pp. 201 - 239.
- Ramsey, F. A., *The Foundation of Mathematics*, Kegan Paul, London 1931
- Ryle, G., *The Concept of Mind*, Penguin Books, 1949.
- Ryle, G., "Ordinary Language", *Philosophical Review*, (1953), pp. 167 - 186.
- Ryle, G., *The Revolution in Philosophy*, edited by Ayer, The Introduction.
- Saw, R.L., "William of Ocham" *Critical History of Western Philosophy*, edited by D. J. O'connor, pp. 124 - 140.
- Saxena, S.K., *Studies in the Metaphysics of Bradely*, George Allen & Unwin, London 1967.

- Skolimowski, H., *Polish Analytical Philosophy*, Routledge & Kegan Paul, London, 1962.
- Sorensen, H. S., "An Analysis of "to be", and "to be true" *Analysis*, Vol. 19) 1958 - 9) pp. 121 - 131.
- Staniland, H., *Universals*, Macmillan Press, London, 1973.
- Stebbing, L.S., "The Method of Analysis in Metaphysics" *The Proceedings of The Aristotelian Society*, Vol. XXXIII (1932 - 1933) pp. 65 - 94.
- Stebbing, L.S., "Some Puzzles about Analysis", *The Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. XXXIX (1938-1939) pp. 69 - 84.
- Strawson, P.F., „Construction and Analysis, *The Revolution in Philosophy*, edited by Ayer, A. S., Macmillan and Co., 1957.
- Thorborn, W.M. "The Myth of Occam's Reazor" *Mind*, Vol. XXVII (1918) P. p. 345 - 353.
- Thorburn, W. M., "Occam's reazor" *Mind*, Vol. XXIV. (1915) pp. 287 - 8)
- Joske, W. D., *Material Objects*, Macmillan & Co., London, 1967.
- Ushenko, A. P., *Power and Events*, Princeton University, press, U.S.A., 1946.
- Wang, H., "On Formalization" *Mind* Vol. LXIV (1955) pp. 226 - 238.
- Warnock, G. J. *English Philosophy Since 1900*, 2nd. ed., Oxford University Press, London, Oxford, New York, 1969.
- Weitz, M., "Oxford Philosophy", *Philosophical Review*, (1953), pp. 187 - 233.
- Williams, D.C. *Principles of Empirical Realism*, Charles C. Thomas. Publisher, Springfield, Illinois, U.S.A., 1966.
- Wisdom, J., *Interpretation and Analysis*, Kegan, French, Trubner & Co., London 1931.
- Wisdom, J., "Is Analysis a Useful Method in Philosophy" *Aristotelian Society*, Supp. Vol. XIII (1934).
- Wisdom, J., *Problems of Mind and Matter*, Cambridge, at the University Press, 1934.
- Wisdom, J., *Philosophy and Psychoanalysis*, Basil Blackwell, Oxford, 1953.
- Wittgenstein, L. *Philosophical Investigation*, Basil Blackwell, Oxford, 1967.
- Yelton, J.W., *Metaphysical Analysis*, George Allen & Unwin, London 1968.
- Zinkernagel, P., *Conditions for Discription*, Translated from the Danish by : Lindum, O., Routladg & Kegan Paul, London, 1962.

رابعاً : المصادر العربية

- روشنباخ ، هانز : نشأة الفلسفة العلمية ، ترجمة فؤاد زكريا (دكتور) .
- زكريا ابراهيم (دكتور) :، دراسات في الفلسفة المعاصرة - مكتبة مصر القاهرة ١٩٦٨ .
- زكى نجيب محمود (دكتور) : المنطق الوضعي ، الجزء الأول - مكتبة الأنجلو المصرية الطبعة الثالثة ١٩٦١ .
- زكى نجيب محمود (دكتور) : برتراند رسل سلسلة نوايغ الفكر الغربى - (٢) دار المعارف بمصر - بلون تاريخ طبع .
- زكى نجيب محمود (دكتور) : «من برنى إلى برتراند» . مجلة الفكر المعاصر العدد ٣٤ (ديسمبر ١٩٦٧) ص ٦ - ١٥
- عثمان أمين (دكتور) : رسل وفلسفة ليبتر ، مجلة الفكر المعاصر عدد ١٩٦٧، ٣٤ (ص ١٦ - ٢١) .
- عزى إسلام (دكتور) : فتجنشتين : سلسلة نوايغ للفكر الغربى ١٩ - دار المعارف - القاهرة .
- فتجنشتين ، لودفيج ، رسالة منطقية فلسفية ، ترجمة عزى إسلام (دكتور) - مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة ١٩٦٨ .
- فؤاد زكريا (دكتور) نظرية المعرفة والموقف الطبيعى للإنسان : مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٦٢ .
- محمد ثابت الفنلى (دكتور) : فلسفة الرياضة - دار النهضة العربية بيروت ١٩٦٩ .
- ياسين خليل (دكتور) المنطق والرياضيات ، المجمع الاغوى العراق - بغداد ١٩٦٤ .
- يحيى هويدى (دكتور) : «الفيلسوف الرياضى فى منطق الجديده» مجلة الفكر المعاصر - عدد ٣٤ ديسمبر ١٩٦٧ ص ٢٢ - ٣٢ .
- يحيى هويدى (دكتور) ما هو علم المنطق ، مكتبة النهضة المصرية - القاهرة ١٩٦٦ .

محتويات الكتاب

الصفحة

٣ مقدمة

٨ اختصارات لأسماء بعض مؤلفات ورس

مدخل

الفلسفة التحليلية ، خصائصها واتجاهاتها

٩ خصائص الفلسفة التحليلية

٢٢ نظرة إلى تطور الفلسفة التحليلية واتجاهاتها

الباب الأول

التحليل والمشكلات الفلسفية التقليدية

٣٥ تمهيد

٣٧ العقل والمادة والعالم الخارجي : الفصل الأول

٣٧ أولاً : ثنائية العقل والمادة

٥٢ ثانياً : الواحدة المحايدة ونظرية الأحداث

٦٣ الأحداث بوصفها النسيج الذي يتألف منه العالم

٦٦ (أ) الإحساسات أو المدركات الحسية

٨٤ (ب) الصور الذهنية

٩٣ (ج) الجزئيات التي لا تقع في الإدراك

١٠١ بناء العقل والمادة : الفصل الثاني

١٠١ أولاً : بناء المادة

١٢٩ ثانياً : بناء العقل

١٤٦ تعقيب

الصفحة

١٤٩	مشكلة الكليات والجزئيات	الفصل الثالث :
١٥٧	أولاً : نظرية رسل المتقدمة في الكليات والجزئيات	
١٧٣	ثانياً : نظرية رسل المتأخرة في الكليات والجزئيات	

الباب الثاني

التحليل والمشكلات الرياضية والمنطقية

١٩٣	تمهيد	
١٩٥	المنطق وفلسفة الرياضيات	الفصل الأول :
٢٠٥	تحليل العدد	
٢٢٤	فلسفة المنطق واللغة :	الفصل الثاني :
٢٣١	أولاً : الوقائع والقضايا	
٢٤٨	أنواع القضايا والوقائع	
٢٦٨	ثانياً : التحليل المنطقي للغة	
٢٧١	(أ) المفارقات ونظرية الأنماط	
٢٧٨	(ب) نظرية الأوصاف المحددة	
٣٠٢	تعقيب	

الباب الثالث

منهج التحليل ، معناه وطبيعته

٣١٥	تمهيد	
٣١٧	منهج التحليل عند رسل ، معناه وأهدافه	الفصل الأول :
٣١٩	التحليل بوصفه تعريفاً (تفسير ويتر)	
٣٢٧	منهج التحليل هو منهج التبرير (تفسير آير)	
٣٣٦	التحليل الردي	
٣٤١	التحليل الرمزي	

٣٤٦	منهج التحليل ، طبيعته وأدواته	الفصل الثاني :
٣٥٣	أولاً : أدوات التحليل	
٣٥٤	١ - فصل أوكام	
٣٦٤	٢ - البناء المنطقي	
٤٧١	٣ - اللغة المثالية	
٣٧٤	ثانياً : هل التحليل منهج مفيد في الفلسفة	
٣٨١	ثالثاً : التحليل بوصفه منهجاً علمياً في الفلسفة	
٣٩٥	مصادر البحث	
٤٠٥	محتويات الكتاب	

رقم الايداع	٨٧/٢٦١٩
الترقيم الدولى	١-٢٠٠٥-٠٢-٩٧٧



المكتبة والمركز الوثائقي
لجمهورية إيران الإسلامية

11319V/3

7.1